MASTER NEGATIVE
NO. 93-81538

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

PLATO

TITLE:

PLATON'S WERKE ...

PLACE:

STUTTGART

DATE:

1853-1876

Master Negative #
93-81538

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88PJ
KO

Plato. Works. Ger.

Platon's werke... Stuttgart, Metzler, 1853-76.
5 v. in 6 14 cm. (Added title-page: Griechische prosaiker in neuen uebersetzungen, hrsg. von C. R. Osiander...und G. Schwab.)

40 volumes in all with separate title-pages, divided into 5 groups, each group having separate title-page. For contents see: Engelmann, Wilhelm. Bibliotheca scriptorum classicorum, 1880, Scriptores Graeci, p.582.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 6-25-93 INITIALS mcy
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

GUIDE TO CONTENTS

for

PLATON'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME	
1	93-81537	1853	Group 1,	v. 1
		1853		v. 2
		1876		v. 3
		1874		v. 4
		1855		v. 5
		1874		v. 6
		1875	Group 2,	v. 1
		1856		v. 2
		1878		v. 3
		1860		v. 4
		1860		v. 5
		1869		v. 6
		1869		v. 7
2	93-81538	1855	Group 3,	v. 1
		1856		v. 2
		1857		v. 3
		1861		v. 4
		1865		v. 5
		1867		v. 6

GUIDE TO CONTENTS (cont'd):

for

PLATON'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME	
3	93-81539	1855	Group 4, (Part 1)	v. 1
		1855		v. 2
		1856		v. 3
		1856		v. 4
		1856		v. 5
		1856		v. 6
		1856		v. 7
		1857		v. 8
		1862		v. 9
4	93-81540	1862	Group 4, (Part 2)	v. 10
		1862		v. 11
		1862		v. 12
		1862		v. 13
		1863		v. 14
		1863		v. 15
5	93-81541	1859	Group 5.	v. 1
		1859		v. 2
		1864		v. 3
		1864		v. 4

GUIDE TO CONTENTS (cont'd):

for

PLATON'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
5	93-81541	1865	Group 5, v. 5
		1865	v. 6

REEL 2

GROUP 3

VOLUME 1

1855

VOLUME 2

1856

VOLUME 3

1857

REEL 2(cont'd)

GROUP 3

VOLUME 4

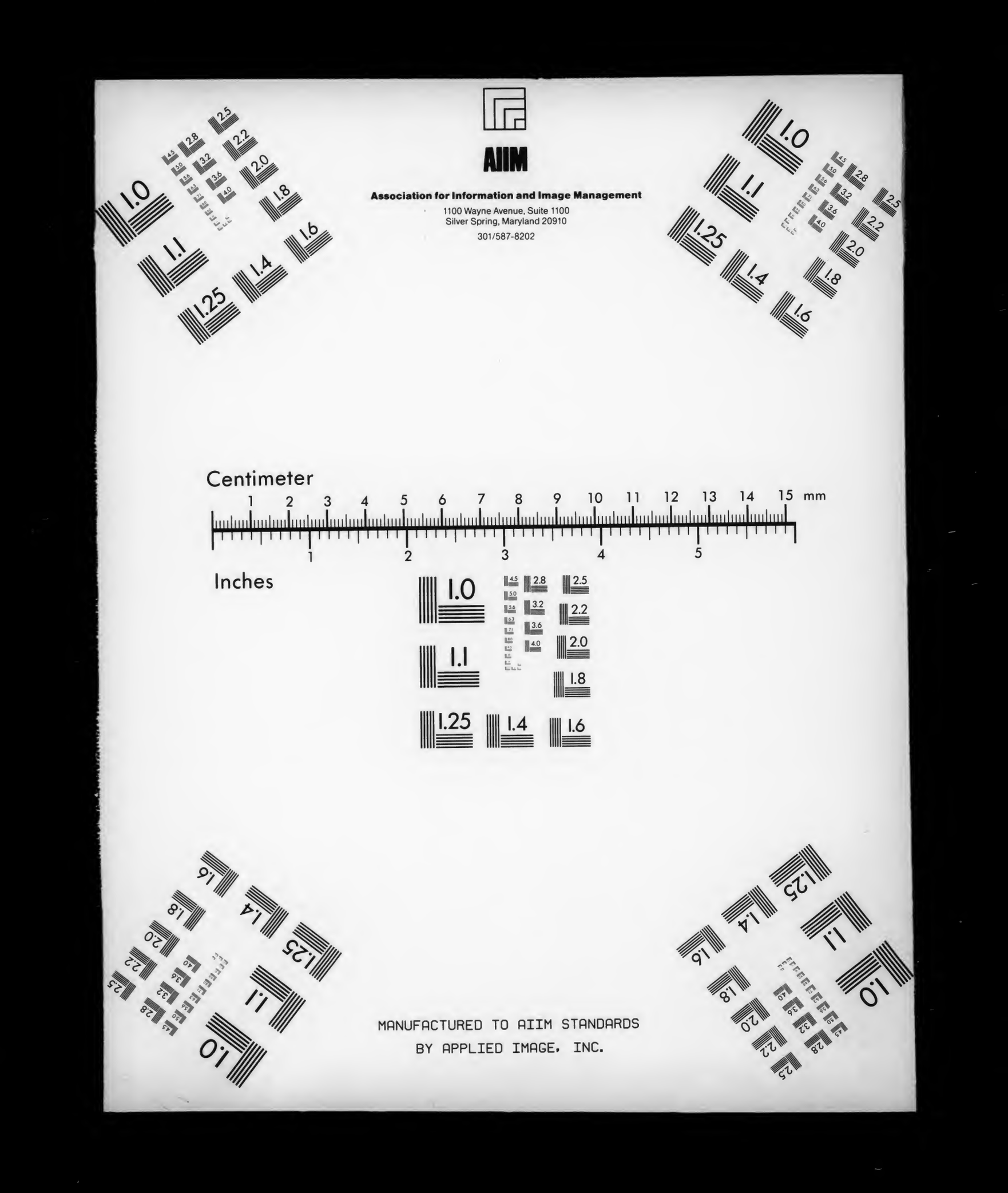
1861

VOLUME 5

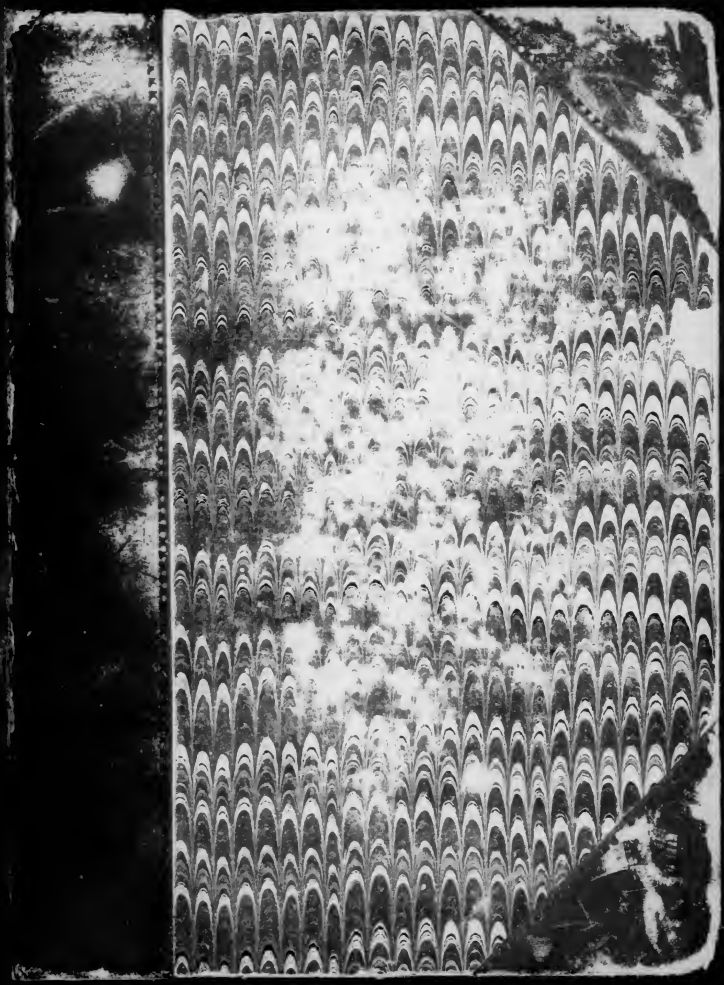
1865

VOLUME 6

1867


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

VOLUME 1



Class
88PJ

Book
K O
3

Madison Ave. and 49th Street, New York.

Beside the main topic, this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihunderteinundfünfzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1855.

Platon's
Werke.

Dritte Gruppe:

Dialektische Gespräche.

Kratylos, Theaitetos, Sophist, Staatsmann,

übersetzt von

Dr. Julius Deuschle.

Parmenides und Euthydemos,

übersetzt von

Dr. Franz Susemihl.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1867.

Platon's
Werke.

Dritte Gruppe:

Dialektische Gespräche,

übersetzt

von

Dr. Julius Deuschle,
Gymnasiallehrer zu Hanau.

Erstes Bändchen:

Kratylos.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1855.

Seinem lieben Freunde

Paul Heyse

zur Erinnerung an das Sommersemester 1847

zugeeignet

vom Uebersetzer.

4426

Einleitung. *)

Der Gegenstand, welchen der platonische Kratylos behandelt, läßt sich einstweilen mit den Worten des Dialogs bezeichnen: *περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων*, d. i. über die Richtigkeit oder Bedeutsamkeit der Namen und Worte. Es ist die Frage, worauf gründet sich die Anerkennung, welche den in der Sprache gegebenen Worten von Allen, welche dieselbe Sprache reden, zu Theil wird, so daß unter dem gesprochenen Worte der Hörer eben dasselbe versteht, was der Andere darunter denkt, der es ausspricht. Liegt in den Worten eine Kraft, die dazu nöthigt, d. h. sind sie richtig von Natur — *φύσει* — oder wird ihre Allgemeingültigkeit durch den Willen der Redenden bedingt, sind sie richtig durch Uebereinkunft (*θέσει* — *συνθήκῃ* u. s. w.)? Das sind die beiden Principien, um die sich im Ganzen die Sprachphilosophie der Alten bewegt, nach welchen die Ansichten der einzelnen Philosophen auseinandergehen. Für das Verständnis der Ansicht Platon's ist es nöthig zu wissen, wie jene

*) Das Nähere sehe man in des Uebersetzers Abhandlung „über die platonische Sprachphilosophie, Marburg 1852 nach, auf die ein für allemal verwiesen wird. Ferner vgl. Susemihl Genetische Entwicklung der platonischen Philosophie Bd. I. (Leipzig 1855), besonders den Abschnitt über den Kratylos S. 144—174.

Principien von seinen Vorgängern verstanden wurden, und in wiefern in der Auffaßung derselben für ihn ein Grund lag, zu einer Erörterung dieser Fragen zu schreiten, die eigentlich einem seiner Philosophie fremden Gebiete zugehören.

Die Reflexion auf die Bedeutsamkeit der Worte ist bei den Griechen in einzelnen Spuren schon frühzeitig thätig. Namentlich bei Dichtern von Homer an. Aber sie beschränkt sich auch nur auf — etymologische — Erklärung einzelner Worte, insbesondere von Eigennamen, weit entfernt davon das Bewußtsein zu haben, daß da ein Princip walten müße; ist doch die gegebene Erklärung selbst kaum mehr als ein Spiel des Witzes, welcher Beziehungen zwischen dem Namen einer Person und ihrem Schicksal oder ihren Handlungen aufzusuchen liebt. Anders wird es mit dem Auftreten der Philosophie. Sie hat von Anfang an die Tendenz, ein und dieselbe Anschauung, ein Princip in allen Dingen zur Geltung zu bringen. Ein Princip für die Bedeutsamkeit der Worte auszusprechen wurden die Philosophen durch das Streben veranlaßt in der Sprache einen Beweis für ihre Ansichten zu suchen, und das lag nahe, da ja die Begriffe, mit denen sie operierten, immer in Worte gefaßt werden mußten. Mit dem Versuch, ein Princip der Sprachentstehung aufzufinden, tritt alsbald der Gegensatz von φύσις (Naturnothwendigkeit) und θέσις (Satzung oder Willkür) auf. Diese beiden Principien erfuhren aber im Lauf der Zeiten die verschiedenste Deutung. Darum erscheint es im Interesse des vorläufigen Verständnisses zweckmäßig, diese verschiedenen Auffaßungen in principgemäßer Gliederung vorzuführen. Beide Principien ließen sich von der objektiven und subjektiven Seite faßen, und auch da wieder verschieden. So tritt eine vierfache Auffaßung der φύσις auf. 1) Das Wort ist ein natürlicher Ausfluß der Dinge, der Mensch

hat gar nichts zur Schöpfung des Wortes gethan. Es haftet an den Dingen wie der Schatten, und indem der Mensch es spricht, spiegelt sich in ihm das Ding. Das Wort fließt von den Dingen aus in uns ein, und das Sprechen ist nichts Anderes als die Fortleitung dieses Einflußes nach Außen. 2) Das Wort ist ein Ausfluß aus der menschlichen Natur, eine natürliche, nothwendige Aeußerung derselben, wenn der Mensch einen Anstoß von Außen erleidet, vergleichbar dem Husten, Nießen, Heulen und Stöhnen. 3) Die erste subjektive Auffaßung dieses Princips geht dahin, daß der Mensch allerdings das Wort geschaffen habe, daß aber seine Vernunft dabei gebunden gewesen sei an das Wesen der Dinge und dieses vollständig in ihnen wiedergegeben habe. 4) Die Naturnothwendigkeit ward soweit abgeschwächt, daß sie nur nach Möglichkeit bestehen sollte, und zwar je nach der Vorstellung des die Worte schaffenden Menschen sollte Wort und Ding in einem Aehnlichkeitsverhältnis stehen. — Das Princip der Willkür oder θέσις (Satzung) ward objektiv ausgesprochen als Zufall (τυχη). Der Zufall hat diesem Dinge dieses, jenem Dinge jenes Wort zugetheilt, an sich könnte es eben so gut anders sein. Die subjektive Faßung theilt sich wieder: entweder 1) ist zwar eine Beziehung des Wortes auf den Inhalt, den es ausdrückt, in seiner Form nicht ausgeprägt, aber es hat doch seine feste Gültigkeit, und zwar hat es diese erhalten durch Convention der Menschen unter einander, welche dieselbe Sprache reden, oder 2) es gilt auch das nicht, und jedes Individuum hat für dasselbe Ding nach freiem Belieben das Recht, ein neues Wort zu bilden, überhaupt jedem Ding ein bestimmtes Wort nach freier Wahl zuzutheilen. Das sind in logischer Gliederung die Formen, in welchen sich jene Principien erschöpft haben; überblicken wir nunmehr die historische Entwicklung derselben bis zur platonischen Zeit.

Die ältesten ionischen Naturphilosophen hatten noch keine Veranlaßung, sich über die Sprache zu äußern; ihnen kam es nur darauf an ein Princip aufzustellen, aus dem die Erscheinungen der Natur zu erklären seien, und dieses Princip war selbst nur ein materielles, einzelnes, sinnliches, bei jedem ein anderes. In der Sprache aber berührt ein Geistiges ein Sinnliches, der Begriff den Laut. Es gehörte eine abstraktere Denkrichtung dazu, die Reflexion auch dahin zu leiten. So ist Pythagoras der Erste, von dem eine Aeußerung über die Entstehung der Sprache uns aufbewahrt ist. Pythagoras gab als das Wesen der Dinge die Zahl an und suchte die Erscheinungen auf mathematische Verhältnisse zurückzuführen. Als man ihn fragte, was das Weiseste sei, sagte er „die Zahl"; was darnach das Nächste der Weisheit: „der den Dingen die Namen gegeben hat." Damit sprach er einerseits aus, daß die Sprache das Werk eines Namenbildners, Onomatotheten sei, trotzdem aber ist er nicht zu den Vertretern des Princips der Satzung, der θέσις zu rechnen; denn, was schon aus der ganzen Richtung seiner Philosophie auf das Objektive sich ergeben würde, die Bedeutsamkeit der Worte beruht ihm darauf, daß der Sprachbildner, der ja zu den Weisesten zählt, in der Wortbildung die Natur der Dinge berücksichtigt, die er erkannt haben mußte. Er würde somit ein Vertreter der Richtung sein, die wir in der Gliederung des Princips der Naturnothwendigkeit als die dritte bezeichneten. Doch ist die Ansicht natürlich noch eine sehr unentwickelte. Wenig mehr läßt sich von der Sprachansicht der Eleaten sagen. Sie erkennen nur das Sein, das Eine als das wahrhaft Seiende an, alle Vielheit der Erscheinung ist Schein und Nichtsein. Ihre Philosophie prägt zuerst jene Richtung auf Identität aus, die dem Pantheismus, wenn auch nicht immer so abstrakt und verstandesmäßig als bei ihnen, zu Grunde liegt. Die

Sprache, die den Erscheinungen gilt, konnte ihnen so wenig Werth besitzen, als die Erscheinungen selbst. Sie gehört mit ihnen in das Gebiet des Nichtseienden, Nichtigen. Daher kann die Bedeutsamkeit des Wortes auch nicht auf einer Naturnothwendigkeit beruhen, sondern muß durch Satzung entstanden sein. Im direktesten Gegensatz gegen die Eleaten steht Heraklit von Ephesos. Dem Sein stellt er das Werden der Dinge entgegen. Alles ist in beständigem Fluß und „nicht zwei Mal mag man in denselben Fluß hineinsteigen". Aber in dem ruhelosen Werden der Dinge und Gegensätze waltet doch ein ewiges Gesetz, die Nothwendigkeit, eine Schicksalsbestimmung. Dieses Gesetz vertritt die Stelle der göttlichen Vernunft. Den Dingen selbst kommt in ihrer Gemeinschaft der λόγος zu, ein gemeinsames Denken, eine Art Weltseele. Die Erkenntniß aber, die der Mensch von den Dingen hat, geht von diesen aus und wird von ihnen eingeathmet. Analog dieser ganz objektiven Erkenntnistheorie ist denn auch seine Ansicht von der Entstehung der Worte. Sie sind auch ein Ausfluß der Dinge, die der Mensch nur aufgenommen hat, ein Ausfluß aus ihnen, wie es der Schatten ist oder das Bild im Spiegel. Daher kommt jedes Wort jedem Dinge mit Naturnothwendigkeit zu, und Heraklit ist Vertreter jener Auffaßung der φύσις, die wir als die objektivste an die Spitze stellten. Gegen diese Lehre des Heraklit steht wieder im direktesten Gegensatz Demokrit von Abdera. Er ist Atomistiker und erklärte die Erscheinungen der Welt aus zwei Principien, einem positiven und einem negativen, den Atomen und dem Leeren. In der bestimmten Gestaltung des Einzelnen fand er nur Willkür und Zufall. Diese Anschauung prägt sich auch in seiner Ansicht über die Entstehung der Worte aus. Sie sind durch Satzung entstanden, und zwar hat der Zufall auch hier das Einzelne bestimmt. So ist er der Urheber

der objektiven Auffaßung des Princips der θέσις. Da er aber polemisch der Ansicht des Heraklit entgegentritt, so hat er auch bereits vier Beweisgründe aufgestellt, die gegenüber jener absoluten Naturnothwendigkeit auch wohl berechtigt waren: 1) es gibt für verschiedene Dinge gleiche Benennungen; 2) verschiedene Benennungen für dieselben Dinge; 3) die Bennungen werden gewechselt; 4) die Analogie in der Bildung der Worte ist keine durchgehende. (Zu φρόνησις gibt es φρονεῖν, zu δικαιοσύνη nichts der Art.)

Den meisten Gebrauch oder Misbrauch von der Sprache machten die Sophisten. Ihr Gemeinsames ist, daß sie das Subjektive als alleingültige, absolute Macht hinstellen, wie Protagoras sagt: der Mensch ist das Maaß aller Dinge. Diesem Subjektiven, und zwar dem Individuum, gegenüber wird das Objektive rechtlos, wird negiert. Positiver Inhalt fehlt ihnen; sie steifen sich auf das Formelle des Denkens, und gerade dadurch daß sie unbeschränkten Gebrauch davon machen, erregen sie zuerst das Bedürfnis zu der Erkenntnis der Gesetze des Denkens. Das Denken prägt sich in Worten aus. Da nun der Sophisten Hauptziel war, alle möglichen Behauptungen zu widerlegen und zu beweisen, so stützt sich ihre ganze Dialektik auf den Gebrauch der Worte mit Hintansetzung des Begriffs, der ja in den Worten nie unmittelbar in logischer Form ausgeprägt ist. Aus Worten beweisen, aus Worten widerlegen sie ohne Rücksicht auf den konkreten Inhalt, auf die Sache und auf die Gesetze des menschlichen Denkens. Es war ein Standpunkt, den die natürliche Entwicklung der Philosophie mit sich brachte: ein Schritt über Anaxagoras hinaus führte in die Sophistik hinein; sie rief den Kampf auf welchen Sokrates, Platon und Aristoteles gegen sie zum siegreichen Ziel durchgefochten haben. Die subjektive Richtung der Sophisten brachte es mit sich, daß sie sich praktische Zwecke setzten, in denen sich

die subjektive Meinung am freisten bewegen, nach denen sie am meisten auf das Bestehende zersetzend wirken konnten. Die Rede war in den Freistaaten Griechenlands, nachdem die Periode der That vorüber war, das unentbehrliche Mittel zur Erreichung praktischer Zwecke im Staatsleben. In diesem Sinne wandten sich denn auch die Sophisten der theoretischen Betrachtung der Sprache zu. Sie mußte kunstgerecht geübt, die Herrschaft des Subjektes über die Technik der Sprache mußte errungen werden.

So stellt sich gleich Gorgias von Leontini, der im Jahre 427 nach Athen kam, als Rhetor dar. Nach seinem Buche über die Natur oder das Nichtseiende haben die Dinge keine Realität und gibt es keine Erkenntnis. Sind die Dinge richtig, so ist es die Sprache noch mehr. Denn die Worte sind nur Zeichen für die Dinge, welche diesen nicht einmal angemeßen sind. Der Hörende kann nie dasselbe denken wie der Sprechende; denn das Denken hat nur das zum Ziel, für uns Wahrscheinliches hervorzubringen. Zweck der Rede muß darnach sein, in Anderen unseren Zwecken günstige Vorstellungen zu erwecken. Wornach sollte man also mehr streben, als ein tüchtiger Redner zu werden? Die Rhetorik wird so als Inbegriff der Weisheit, als die Kunst der Künste bestimmt. Die Rede selbst zu heben bietet sie Kunstgriffe, wie z. B. Antithesen, Symmetrie, Paronomasien u. dgl. m. von ihm empfohlen werden. Doch haben diese für uns keinen weiteren Werth, als daß wir aus ihnen mit erkennen können, wie großes Gewicht auf die äußere Form, wie wenig auf den Inhalt gelegt ward.

Prodikos von Keos, unter den Sophisten ein Mann von wirklich sittlichem Streben, wollte die Tugend lehren, indem er unterhaltende Vorträge, meist Sammlungen von Beispielen, hielt. Die sittlichen Begriffe suchte er festzustellen durch scharfe Unterscheidung der Wortbedeutung. Dadurch

ward er der Urheber der Synonymik. Das verstand er unter der ὀρθότης ὀνομάτων, die Einsicht in den rechten Gebrauch der Worte.

Protagoras von Abdera, der berühmteste Sophist, der diesen Namen sich auch selbst zuerst beilegte, schrieb ein Buch unter dem Titel: „Die Wahrheit, oder über das Seiende". Gestützt auf die Lehre des Heraklit vom ruhelosen Werden der Dinge schloß er weiter, daß die Dinge keine Wahrheit an sich haben, sondern so sind wie sie der einzelne Mensch wahrnimmt. Empfindung und Wahrnehmung des Einzelnen sind die einzige Quelle der Erkenntnis. Alle Wahrheit wird damit von den Sinnen abhängig, oder es gibt vielmehr keine allgemeine Wahrheit, sondern für Jeden ist wahr was er in jedem Augenblick empfindet und sinnlich wahrnimmt. „Der Mensch, d. h. das Individuum, ist das Maaß aller Dinge"; eine Consequenz dieses Satzes ist der Widerspruch, den er sich erlaubt frei auszusprechen, daß Alles ist und nicht ist, daß jede Behauptung wahr und falsch sei, jede bewiesen und widerlegt werden könne. Von Heraklits Lehre hatte er sich durch diese Consequenzen weit entfernt. Recht deulich zeigt sich der Gegensatz in der Ansicht über die Sprache. Heraklit vertrat die objektivste Auffaßung der Naturnothwendigkeit der Worte, Protagoras mußte die subjektive Satzung als ihren Grund aussprechen. Natürlich haben sie darnach auch keine verbindliche Kraft für den Einzelnen, so wenig wie Gesetz und Recht; dieser darf sie ändern wie er will und an dem Gegebenen willkürliche Kritik üben. Allerdings sind die Beobachtungen, die er über Wortarten und Redeformen machte, nicht unwichtig; ja er kann um ihretwillen als Begründer der Grammatik angesehen werden; aber auch da meisterte er die Sprache und wollte z. B. das Geschlecht einzelner Worte nach Gutdünken ändern, weil es dem analogen Begriffe nicht entsprach.

Derartigen kritisch-grammatischen Inhalts mag denn auch seine Schrift περὶ ὀρθοεπείας, über Sprachrichtigkeit, gewesen sein. In dieser Hinsicht schließt sich Hippias von Elis an ihn an, nur daß dessen Beobachtungen sich hauptsächlich auf das Elementare der Sprache, die Buchstaben, das Rhythmische u. dgl. beschränkt zu haben scheinen.

Die größte Mehrzahl der Sophisten gruppiert sich um Protagoras. Unter ihnen nimmt auch der in unserem Dialog erwähnte Euthydemos eine hervorragende Stellung ein. Er stammte aus Chios, war dann in Thuriö, und von dort vertrieben zog er durch die Städte Griechenlands, um im Verein mit seinem Bruder Dionysodoros sophistische Schaustücke oder Wortgefechte aufzuführen. Er ist ein Hauptvertreter der eristischen, d. i. streitsüchtigen, Sophistik. Ein treffliches Bild seiner Art entwirft Platon in dem nach ihm benannten Dialoge Euthydemos, in dem er ihn an Sokrates seinen Meister finden läßt. Durch seinen Satz, daß allen Dingen alles und auf gleiche Weise immer und zugleich zukomme, spricht er dem Grundgesetz aller Logik seine Realität ab und vernichtet den Unterschied zwischen Wahr und Falsch. Es war formal das Gegentheil des protagoreischen Satzes, mag auch wirklich zunächst der Ausartung des abstrakten Eleatenthums seinen Ursprung verdanken, in Wahrheit aber ist er doch ganz identisch damit, und beruht auf dem Misbrauch der Sprache durch die Verkennung ihres Verhältnisses zu den logischen Gesetzen.

Aus dieser kurzen Uebersicht über die Geschichte der Sprachphilosophie der Griechen bis zu Platon's Zeit läßt sich wohl die Wichtigkeit derselben für die Philosophie überhaupt, nach der Stellung welche sie einmal einnahm, nicht verkennen. Es sind vorzüglich zwei Punkte, durch welche sie in die Philosophie störend eingriff. Der eine ist die eben berührte Verkennung der logischen Gesetze. Das Urteil

findet seinen Ausdruck in der Rede, der Begriff in dem Wort, und doch gehen beide nicht in dem Sprachlichen auf. Dieß nimmt aber, weil es Ausdruck des Gedachten ist, damit auch Logisches in sich auf. Gerade dieses ward durch die Sophisten verkannt, und darum war für die selbstständige Begründung der Logik die Feststellung des Verhältnisses der Sprache zu ihr, die Erkenntnis der logischen Seite an der Sprache, von hoher Bedeutung. Sodann haben wir gesehen in wie genauem Zusammenhang die Entscheidung für das naturnothwendige oder willkürliche Princip der Sprachentstehung mit der Grundanschauung jedes Systems stand. Aus dem ersteren ward nun wieder eine ganz falsche Folgerung gezogen, nämlich die, daß, wenn die Worte die Dinge getreu wiedergeben, aus den Worten auch die Dinge erkannt werden könnten. Die Sprache ward zum Medium, zur Quelle der Erkenntnis gemacht. Es ward ziemlich allgemein, aus der Sprache Beweise für philosophische Ansichten zu entnehmen. Man etymologisierte ohne Princip und Einsicht in das wahre Wesen weder der Sprache noch der Dinge; Einzelne mochten dann selbst so weit gehen, die Sprache als Ausdruck ihrer metaphysischen Weltansicht zu betrachten und nach diesem willkürlichen Princip durchgehends etymologisieren. Nur eine andere Art derselben Denkrichtung aber war es wenn man, gestützt auf das in der Wortbildung vorausgesetzte Princip der Willkür, die Möglichkeit der Erkenntnis oder wenigstens ihrer Mittheilung an Andere in Abrede stellte. Kurz, wollte Platon den herrschenden Lehrmeinungen gegenüber seine Erkenntnistheorie und die mit ihr verwachsene Weltanschauung begründen, so mußte er durch eine Kritik der Sprachansichten jenen Irrthümern entgegentreten, davon einer das Verhältnis der Sprache zum Denken, der andere zu den Dingen verkehrte. Dieser Nothwendigkeit verdankte der Kratylos seinen Ursprung.

Betrachten wir nunmehr den Inhalt des Dialoges und seine Gliederung. Die Einkleidung ist sehr einfach. Hermogenes war mit Kratylos, welcher im Begriff stand, auf's Land zu gehen, zusammengetroffen und in ein Gespräch über die Entstehung der Worte gerathen. Sokrates kommt hinzu und Hermogenes, der mit Kratylos zu keinem Ziele kommen kann, zieht ihn ins Gespräch herein, dem er nun als Leiter seine Richtung gibt. Wer sind aber Hermogenes und Kratylos? Hermogenes ist Sohn des reichen Hipponikos und Bruder des ebenfalls reichen Kallias. Er selbst war arm (Xen. Mem. II, 10). Mit seinem Bruder Kallias, einem Freund der Sophisten, stand er in keinem guten Einvernehmen; derselbe scheint ihm sein väterliches Erbe vorenthalten zu haben, wie aus p. 391 C. unseres Dialogs hervorgeht. Er war gutmüthig, aber beschränkt; daher er auch von bösen Menschen manches zu leiden hatte (Xen. Symp. III, 14. Krat. p. 386 B.). Er schloß sich an Sokrates an, der ihn wegen seines redlichen Strebens gerne hatte. Daß er Lehrer des Platon gewesen sei, wie Diog. Laert. III, 6 angibt, ist ein Irrthum, zumal er jünger war als dieser. Er ist überhaupt kein Philosoph und scheut die Arbeit des Selbstdenkens (Krat. 398 E.). In unserem Dialoge erscheint er als Repräsentant des gemeinen Menschenverstandes, was aber nicht ausschließt, daß er damit zugleich eine Consequenz sophistischer Lehrsätze vertritt, wenn ihm auch diese an sich zuwider sind. Er hat Interesse für die Untersuchungen, weniger freilich, wenn sie dialektisch sind, als wenn sie in dunkler Form tiefen Inhalt zu haben scheinen. Die Ironie des Sokrates in seinen Etymologieen entgeht ihm ganz, er nimmt alles als baare Münze an. In seinen Ansichten ist er nichts weniger als fest; bei seiner Unfähigkeit, sie zu vertheidigen, genügt ihm jeder Einwand, um sich auf die entgegengesetzte Seite bringen zu laßen. Er hängt,

wie es Proclus richtig bezeichnet, ab von Meinungen und rasch gefaßten Vorstellungen. Gerade diese Persönlichkeit paßte für den Zweck des ersten Gesprächtheiles vortrefflich, wo es galt, die θέσις rasch zu beseitigen und die φύσις erst ins Extrem hineinzuführen und dann wieder zu beschränken. Kratylos, der Sohn des Smikrion (429 E.), war ein Anhänger des Heraklit; durch ihn hat Platon die Lehre Heraklit's zuerst kennen gelernt. Er ist, darin ganz das Gegentheil des Hermogenes, in seinen Ansichten zäh; doch vermag er sie nicht zu entwickeln und überzeugend zu begründen; selbst den Hermogenes hatte er nicht zu widerlegen vermocht. Seine Behauptungen stellt er dogmatisch hin, als thät er Orakelsprüche p. 384 A. Als Unterredner tritt er erst im letzten Theile des Dialoges auf. Er vertritt die Lehrmeinung Heraklits im Allgemeinen und, was die Sprache anlangt, von der φύσις; aber dieß nicht mehr in der Faßung des Heraklit. Denn als einen Ausfluß aus den Dingen bezeichnet er die Worte nicht mehr. Der Zweck dieses Dialoges brachte es mit sich, daß aus der einseitig objektiven Faßung des Princips die Ablengnung der Möglichkeit einer falschen Aussage hergeleitet werden mußte. Ihm gehört nur der Grundsatz, nicht die Consequenz. Die Behauptung aber, daß die Worte Erkenntnisquelle seien, war ihm ganz fremd. Er erscheint hier nur als deren Träger, weil sie nach Platons Zwecken zu beseitigen war. Sein zähes Festhalten an der eigentlich widerlegten Lehre Heraklits hat, wie Susemihl S. 167 treffend bemerkt, zugleich die Bedeutung, einstweilen auf eine gründlichere Widerlegung hinzuweisen, welche Platon in einem späteren Dialoge zu leisten vorhatte.

Ueber Sokrates habe ich nur wenig zu sagen. Er ist das dialektisch entwickelnde Element, und übt sein Amt nach den entgegengesetztesten Seiten hin. Dem Hermogenes gegenüber übernimmt er im Ganzen die Rolle des Kratylos, d. h. er vertheidigt und begründet — aber mit vieler Ironie — denselben Standpunkt, den er im zweiten Theile des Dialogs dem Kratylos gegenüber widerlegt. Sokrates kommt von einem Gespräche mit Euthyphron aus dem Demos Prospalte, den wir aus dem gleichnamigen Dialoge Platons als einen wahnbegeisterten Vertreter einer falschen Frömmigkeit und unkritischen Mythologen kennen. Die Berufung auf ihn deutet zur Genüge an, wie wenig wirklicher Wahrheitskern in den Etymologien zu suchen sei, welche Sokrates aufstellt. Euthyphron braucht darum noch nicht selbst Etymologe zu sein. Sokrates schafft nur aus dem Geiste dialektisch untüchtiger Leute, welche Sprache und Wesen nicht von einander zu scheiden verstehen.

Der Kratylos bietet die erste, kritische, insofern nur indirekte und vorläufige, Begründung der auf die Lehre der Eleaten vom Sein sich stützenden Ideenlehre, in der Frage nach der Erkenntnisquelle der Dinge. Als solche war fälschlich die Sprache hingestellt worden. Deren eigenthümliches Verhältnis zu Begriff und Ding mußte daher Platon einer genauen Prüfung unterziehen. Weil ihm die Sprache nur accessorischen Werth haben konnte, so geschieht dieses in polemisch-kritischer Weise. Der Kratylos schließt sich an den Euthydemos an, mit welchem auch Susemihl a. a. O. die Reihe der dialektischen Dialoge beginnen läßt. Zu seinem Nachfolger hat er Theaitetos. Für diesen bietet er daher auch die ersten Grundlagen platonischer Erkenntnistheorie.

Platons Denken ist immer nur auf das Sein gerichtet, nie auf eine Erklärung seiner Genesis. Im Werdenden und Gewordenen sucht er nur den Seinsgehalt auf. Damit aber die Betrachtung des Seins im Werdenden möglich werde, muß dieses selbst erst als ein Gewordenes eingeführt werden. Und dazu ist eine seiner

Natur entsprechende Form nothwendig, welche über die ihm anhaftenden Schwierigkeiten weghebt. Diese Form, in welcher das Genetische der Betrachtung zugänglich gemacht wird, ist der Mythos. Auch die Sprache gehört ins Gebiet des Werdenden; aber die Art ihres Werdens zu erklären, lag Platon fern: nur auf ihren Seinsgehalt kam es ihm an, auf die Principien, welche sich in ihr in ihrem Verhältnis zu den Dingen und der menschlichen Erkenntnis wirksam zeigen. Um diese Betrachtung möglich zu machen, mußte auch hier ihr Werden unter irgend einer Form gefaßt und übersprungen werden. Diese Form haben wir in dem substituierten Sprachbildner, welcher darum mit allen Mythen und mythischen Apparaten auf einer Stufe steht. Durch ihn wird es möglich, die Sprache als eine fertige, gegebene, gewordene aufzufaßen und zu analysieren. Aus der Behandlungsweise, welche dieser Persönlichkeit im Dialoge zu Theil wird, ergibt sich, daß er durchaus mit Bewußtsein nur zu diesem Behufe aufgestellt ist und nicht ernstlich gemeint sein kann, wenn er auch keine direkte Widerlegung erfährt, oder vielmehr erfahren konnte. Die speziellen Gründe welche diese Auffaßung nothwendig machen — Andeutungen im Dialoge selbst — hab ich in meiner platon. Sprachph. S. 44—51 dargelegt. Sie können hier nicht wiederholt werden. Das ist aber das Große, daß Platon dieses an sich für ihn indifferente Gebilde künstlerisch so zu benutzen wußte, daß es in Wahrheit der Einheitspunkt des ganzen Dialoges wurde. Der Sprachbildner nimmt in jedem Theile des Gespräches einen anderen Typus an, je nach dem Gegenstand der Untersuchung; ohne daß er welchen müßte, treten die verschiedenen historisch zu Tage getretenen Richtungen auf und finden ihre Widerlegung. Nach der Kraft der Erkenntnis kann er den objektiven Standpunkt einnehmen und in den Worten das Wesen der Dinge treu ihrer Natur

gemäß abspiegeln, oder er kehrt die subjektive Seite hervor, bildet nach Vorstellungen, ja er verfährt willkürlich und irrthümlich und erhebt Willkür und Irrthum doch zum Gesetz, damit die Allgemeingültigkeit der Sprache dem Einzelnen gegenüber wohl gewahrt bleibe. Endlich ist er ein treffliches Mittelglied zwischen Dialektik und Sprache; an ihm kann daher das Verhältnis der Erkenntnis zu den Dingen und den Worten abgemeßen werden. Mag man nun auch den Sprachbildner als solchen für die platonische Sprachansicht noch stehen laßen — Platon konnte sich in diesem Punkt vielleicht nicht über die Ansicht erheben, in welcher seine Zeit überhaupt stand — so ist doch soviel gewis, daß er im Kratylos nur formelle Bedeutung hat und daß für Platon die Art der Entstehung der Sprache ganz gleichgültig ist. Den Sprachbildner verschont seine Kritik, weil er für seine Zwecke und Ziele etwas ganz Indifferentes ist.

Auffallend sind dem Leser gewis die vielen Etymologieen. Wenn es auch Sokrates nicht häufig genug andeutete, könnte man ihnen selbst schon abmerken, wie wenig ernstlich sie gemeint seien. Es wird Niemand entgehen, daß das falsche, willkürliche oder nach einem Vorurtheil vorgenommene Etymologisieren, dessen sich die meisten Philosophen schuldig machten, und das Beweisen aus der Sprache mit bald heiterem bald bitterem Spotte mitgenommen wird. Doch kann man immer noch fragen, wozu der große Aufwand von falschen Etymologieen? würde zu jenem Zweck doch wohl eine geringere Anzahl genügt haben. Es ist das eine Frage welche zumeist das Künstlerische der Composition betrifft und darum wohl eine Beachtung verdient. Ich will nur Einiges andeuten. Zunächst läßt sich in der Reihenfolge der Wortklassen, welche etymologisiert werden, ein bestimmter Fortschritt nicht verkennen. Die erste Namendeutung entnahm Beispiele aus Dichtern von Doppelnamen. Sie sind eine

in die Augen fallende Thatsache, woran zunächst nur die Einheit und Verschiedenheit von Begriff und Lautstoff im Allgemeinen hervorgehoben wird. Dieß Verhältnis von Begriff und Lautstoff zu einander wird daher auch an weiteren selbstgewählten Beispielen meist von Eigennamen zunächst erörtert. Es gibt Klassen von sinnverwandten Worten. Der Name wird aber aufgefaßt als ein Prädicat, und dieß muß jedem zugetheilt werden nach der Gattung, zu der er gehört. Daher tritt in den Etymologieen von p. 394 E — 396 D das natürliche Princip der Verwandtschaft hervor. Die Stammtafel der Atriden von Orestes bis hinauf zu Uranos wird durchgenommen, aber gerade das Eigenthümliche des Individuums der Namendeutung zu Grund gelegt. Weil aber bei den Eigennamen gerade viel Willkür sich zeigt, wird nun zu Begriffen übergegangen, welche ein festes bestimmtes Wesen voraussetzen laßen, 397 C — 400 D. Gerade an ihnen wird die Herrschaft des Subjektiven und Phonetischen hervorgehoben. Darauf folgen 400 D — 408 D die Namen der Götter. Hier gestaltet sich das Subjektive entschieden als Vorstellung. Gerade mit diesem Gesichtspunkt verbindet sich sehr sachgemäß der Hinweis auf Heraklits Ansicht (402 A). Daran schließt sich ein System kosmischer Begriffe (— 410 E), und von da an wird endlich übergegangen zu ethischen, metaphysischen, überhaupt philosophischen Begriffen, in denen sich die heraklitische Weltanschauung ausgeprägt haben soll. Natürlich nimmt gerade diese Partie den größten Raum ein, weil sie mit dem Zweck des Ganzen in der nächsten Beziehung steht. Auch hier schließen sich die einzelne Begriffe, wenn auch mit freier Ordnung, zu einem vollständig gegliederten System zusammen. Durch den Stufengang den das Etymologisieren des Sokrates nimmt, wird nach den verschiedensten Seiten das Material der Sprache erschöpft. Aber man darf nicht glauben, daß

die sachliche Gliederung des Ganzen der einzige Grund zu diesem großartigen Aufbau sei. Nicht minder bedeutsam sind viele der einzelnen Etymologieen, theils weil sie in leisen Anklängen platonische Ansichten nicht über den wahren Sinn der Worte, wohl aber über die in Rede stehende Sache enthalten, theils wegen ihrer historisch wichtigen Beziehungen auf die Ansichten Anderer, die auf diese Weise indirekt in den Kreiß der Untersuchung mit hereingezogen werden, wie Pythagoras, Anaxagoras u. s. w.; endlich weil darin an der Hand des Sprachlichen einstweilen Beziehungen des Hauptgegenstandes der Untersuchung zu verschiedenen, nahe daran anstoßenden Problemen angebahnt werden, die erst in späteren Dialogen selbständig zur Sprache kommen. Es rundet sich dadurch der Dialog, der doch nur eine spezielle Frage der Philosophie oder eine besondere Seite derselben behandelt, zu einem über sich selbst hinausweisenden Ganzen ab. Allerdings darf man auch nicht vergeßen, daß die Kunst neben der Nothwendigkeit, welche in der Beziehung zwischen dem Einzelnen und Ganzen herrschen muß, doch auch eine gewisse Freiheit der Bewegung erfordert. Die Beziehungen ins Einzelne durchzugehen ist hier nicht der Platz.

Zum vollen Verständnis der platonischen Sprachansicht, wie sie im Kratylos niedergelegt ist, scheint es thunlich auch noch einige Schritte über diesen Dialog hinauszuwagen und einige Fragen zu erledigen, welche sich bei der Lektüre von selber aufdrängen werden. Platon will weder die Naturnothwendigkeit noch die Satzung in der Sprache einseitig als wirksam gelten lassen. Wie er jedes dieser Principien aufgefaßt und in sich beschränkt wißen will, damit sie beide wirksam seien, ohne sich gegenseitig aufzuheben, haben wir bereits gesehen. Nichts desto weniger fragt es sich, wie nun diese Vereinigung zu denken sei: als ein Nebeneinander oder Ineinanderwirken beider Principien? Man wird beides

gelten laßen und je nach der Bedeutung der Worte Unterschiede anerkennen müßen. Es gibt Worte die nur durch Uebereinkunft können Geltung erlangt haben: so die für die Zahlbegriffe gegebenen Worte, weil die einzelnen Zahlbegriffe keine qualitativen Unterschiede von einander durchblicken laßen. Wo aber φύσις in den Worten ausgeprägt sein soll, muß sie sich immer auf Qualitatives beziehen. Als das höhere Princip wird sie nach Möglichkeit (435 C.) immer sich darzustellen streben. Aber die Begriffe neigen ihrer Natur nach mehr dem einen oder dem anderen Principe zu, das Ewige mehr der φύσις, das Vergängliche mehr der θέσις, und dasselbe wiederholt sich nach der Natur des Wortes. Die begriffliche Seite desselben neigt sich nach jener, der Lautstoff nach dieser Seite, und in dieser Weise ist das Ineinanderwirken beider Principien zu denken. Damit ist allerdings nur eine Annahme im Allgemeinen als nothwendig bezeichnet; ins Einzelne die Sache genügend zu erklären fehlt es uns an ausreichenden direkten Andeutungen.

Den Mittelpunkt der platonischen Weltanschauung bilden die Ideen. Bringt die Ideenlehre keinen Unterschied in der sprachlichen Anschauung hervor, oder haben die Worte überhaupt keine Beziehung zu den Ideen? Gewis mußte sie Platon auch in Beziehung zu ihnen setzen, denn sie dienen ihm ja auch als Ausdruck derselben. Daher steht ihm der Satz fest, daß die Ideen und Erscheinungsdinge gleichnamig sein (Homonymie beider). Die Idee findet ihren Ausdruck im Substantiv, den erscheinenden Dingen aber kommt das Adjektiv zu. Beide Wortarten können aber natürlich auch in umgekehrter Weise Anwendung finden. Es fragt sich aber weiter, wenn die Dinge und Ideen gleichnamig sind, ob dann die Worte nach jenen oder diesen gebildet seien, und wodurch die Gleichnamigkeit begründet sei? Diese wird durch den Inhalt des Wortes bedingt, da es Zeichen für das

Wesen, die οὐσία der Dinge, ist. Sie ist Dingen und Ideen gemeinsam. Die Benennung selbst aber enthält nicht direkt das Wesen der Dinge, sondern nur das gedachte Wesen desselben, den Begriff, und diesen wieder nur sofern er aus der Vorstellung entsteht. Daher sind die Worte nicht nach den Ideen benannt, sondern nach den Dingen, indem aus der Vielheit derselben eine einheitliche Vorstellung, wenn man will der Begriff, abgezogen ward. Weil so das Wort die Vielheit in eine Einheit zusammenfaßt, durch ihre Beziehung auf das Wesen der Dinge, welches in allen Individuen derselben Gattung dasselbe ist, so werden im Akt des Benennens Dinge und Ideen zugleich benannt, die Sprache befähigt als Ausdruck für beide zu dienen. Ihre Entstehung hat sie aber zunächst nur der aus den Dingen entnommenen Vorstellung zu danken.

Die Sprachanschauung Platons ist ungleich tiefer, entwickelter und wahrer als die seiner Vorgänger und Nachfolger bis fast zum Anfange dieses Jahrhunderts herauf. Nichts desto weniger darf man ihre Schranken und Schwächen auch nicht übersehen. Schon das ist eine wichtige Schranke, daß die eigentliche Genesis der Sprache für ihn gleichgültig ist. Dazu kommen noch andere Mängel, die auch eine Weiterbildung im Sinne der aufgestellten Principien unmöglich machten. Es fehlte dazu eine richtige Erkenntnis der Gliederung der Menschheit in Nationen, es fehlte die volle Einsicht in die psychologischen Entwicklungsgesetze des menschlichen Geistes, es fehlte der Begriff des Organischen, und endlich die Grundlage aller wahren Sprachphilosophie, die empirische Kenntnis der menschlichen Sprachen und die Einsicht in den Zusammenhang verschiedener zu einem Sprachstamm gehöriger Sprachen, wie in den Unterschied dieser und der Sprachstämme von einander.

Inhaltsübersicht.

Nach einer kurzen Einleitung, worin das Thema des Gespräches angegeben wird, zu untersuchen ob die Worte φύσει oder θέσει, durch Naturnothwendigkeit oder Satzung, entstanden seien, zerfällt der übrige Dialog in zwei Haupttheile, die sich nach den Mitunterrednern des Sokrates schon äußerlich von einander scheiden. Der Scheidepunkt ist p 427 E. Vorher war es Hermogenes, jetzt wird es Kratylos, mit welchem Sokrates untersucht. Der Grund des Wechsels liegt in dem Wechsel des zu beweisenden Satzes und wird sich daher aus der Betrachtung des Einzelnen von selbst ergeben. Es zerfällt aber jeder der beiden Hauptabschnitte wieder in zwei Unterabtheilungen.

I. 1) Die erste reicht bis p. 390 E. Sie ist vorbereitender, grundlegender Art, indem zunächst die einseitig und ins Extreme aufgefaßte Ansicht von der Wirksamkeit der Satzung beseitigt und das Princip der Naturnothwendigkeit in allgemeinen Zügen begründet wird. In der Beweisführung sind allerdings einige Sprünge enthalten; aber sie sind absichtlich und zweckgemäß gethan. Sokrates läßt zunächst den Hermogenes seine Meinung vollständig aussprechen, wornach die Worte nur durch Verabredung und Uebereinkunft ihre Richtigkeit haben, treibt ihn dabei aber so weit, daß er jedem Individuum das Recht zuspricht, beliebig umzunennen. Darin liegt nun schon — dem Hermogenes freilich unbewußt — die sophistische Ansicht verborgen, daß eigentlich ein falsches Urtheil gar nicht möglich sei. Dieß faßt Sokrates auf und kehrt so die logische Bedeutung der Sprache heraus. Er stellt sich aber auf den Standpunkt der φύσις im strengsten Sinn, indem er behauptet,

daß das Wort als Theil der falschen Rede falsch sei. Platon verlegt ja in der That Wahrheit und Irrthum ins Urtheil. Aber der einseitigen Satzungstheorie gegenüber hat der Satz doch darum seine Berechtigung, weil auch das einzelne Wort ein Urtheil über das Ding ausspricht. Wird aber Wahrheit und Falschheit des Urtheils aufgehoben, so muß man auch — mit Protagoras und Euthydemos — den Dingen alle Realität absprechen. Dem entgegen wird den Dingen ein eigenthümliches Wesen, eine eigenthümliche Natur zugesprochen. Nach ihr müßen sich alle auf die Dinge bezüglichen Thätigkeiten richten. Dazu gehört auch das Benennen. Auch hier adoptiert Sokrates im Sinn der strengsten φύσις 387 C. den Satz, daß nur dann benannt werde, wenn es der Natur der Dinge gemäß geschehe. Das Wort wird so das Mittel — objektiv die Dinge zu unterscheiden — subjektiv, für die Mittheilung. 387 D — 388 E. Nun werden für die Sprachentstehung zwei Subjekte vorausgesetzt, einmal der Sprachbildner (s. oben S. 20 f.), der sich a) nach dem Urbild des Wortes (p. 389 D.), b) nach der Natur des zu benennenden Gegenstandes zu richten hat, und sodann der Dialektiker oder Philosoph, der Künstler, welcher Gebrauch von der Sprache macht. Diese Einführung des Dialektikers hat ihren doppelten Grund. Sie bereitet die Erörterung vor, welche im letzten Theile des Dialoges erst geführt wird über das Verhältnis der Erkenntnis zur Sprache. Insofern ist es falsch, die Erkenntnis als das prius hinzustellen, denn es ergibt sich, daß es nur die Vorstellung sei. Das aber ist richtig daran, daß die Sprache trotzdem Mittel auch der philosophischen Mittheilung, das Wort selbst Ausdruck der Idee werden kann. Dieser vorbereitende Theil hat die beiden Hauptfragen in Anregung gebracht, welche einer näheren Erörterung unterzogen werden müßen: 1) in wiefern drücken die Worte — objektiv — das Wesen der Dinge; 2) in wiefern — subjektiv — die Erkenntnis desselben aus? Sie beherrschen den folgenden Dialog.

2) Darstellung der φύσις in ihrer realen Geltung und Anwendung auf die Sprache, 390 E. — 427 E. Dieser Theil, dem Umfang nach die größte Masse des Dialogs, hat eine dreifache Gliederung. Die Naturnothwendigkeit wird betrachtet, beziehungsweise beschränkt

A. im Verhältnis der Worte zu den Dingen — 397 C. Da es hier darauf ankommt den Begriff der Dinge in den Worten wiederzugeben, so ist natürlich die logische Seite der Sprache hauptsächlich Gegenstand der Untersuchung. Die Unterscheidung von ganz und minder richtigen Namen führt nach der Betrachtung von Beispielen aus Homer u. s. w. durch die Bemerkung, daß das naturgemäße sei, die Dinge nach ihrer Abstammung zu benennen, zu dem wichtigen Satz, daß die Worte Gattungen bezeichnen. Ebendarum können sie aber auch zugleich Individuen beigelegt werden. Nun hängt alles davon ab — nicht mehr von der physischen Abstammung —, unter welche Gattung — logisch — ein Ding zu ordnen ist. und darnach erhält es seinen Namen. Besonders wichtig ist diese Beschränkung auf dem ethischen Gebiet, wo das Wesen des Individuums durch seine eigene Freiheit bestimmt wird. Dieß wird an Eigennamen nachgewiesen, wo die individuelle φύσις maßgebend wird. Dabei wird aber auch dem Zufall (394 E. 395 B.) wenigstens hypothetisch bereits eine Wirksamkeit zugesprochen. Noch wichtiger ist die Bemerkung, daß die Eigennamen der jetzigen Zeit ganz willkürlich und nach selbstgewählten Gesichtspunkten, z. B. als Ausdruck eines Wunsches, hingestellt seien 397 B. Auch die phonetische Seite der Sprache bleibt nicht ganz unberücksichtigt. Doch finden sich einzelne Bemerkungen nur zerstreut. Wichtig ist die, daß Worte in verschiedenen Lauten doch ein und denselben Sinn haben können. Auch das ist ein die strenge Naturnothwendigkeit abschwächender und beschränkender Satz.

B. im Verhältnis der Worte zur Erkenntnis, 397 C. — 421 C. Die etymologische Betrachtung wendet sich Worten zu, welche ewige Wesenheiten bezeichnen, um der Freiheit und Willkür von dieser Seite wieder Naturnothwendigkeit entgegensetzen zu können. In diesem Abschnitt ist vorzugsweise der Satz wichtig, daß in den Namen der Götter (400 E) nur die Vorstellung der Menschen sich ausgeprägt habe, nicht die Erkenntnis ihres wahren Wesens. Es wird da von der subjektiven Seite der Grund der Sprache richtig bezeichnet,

damit aber zugleich der Grund gelegt zu dem späteren Nachweis, daß die Sprache eben darum Erkenntnisquelle nicht sein könne, da ja die Vorstellung richtig und falsch sein kann. Um aber weiter die Grundlage für diese Untersuchung zu schaffen, muß auch die Wirksamkeit eines metaphysischen Princips in der Sprachbildung nachgewiesen werden. Dieß konnte schon nach dem Zweck des Dialogs — wohl auch nach Platons wirklicher Meinung 439 C. — kein anderes sein, als das Heraklit ausgesprochen hatte, daß alle Dinge in fortwährendem Werden und Bewegung begriffen seien. Es wird 402 A. angebahnt, von 411 B. an aber tritt es in volle Wirksamkeit, in dem Versuch die Worte überhaupt darauf zurückzudeuten. Dabei wird es gleich mit dem anderen (psychologischen) Satz in Bezug gesetzt, daß nur die Vorstellungsweise der Sprachbildner, nicht das Wesen der Dinge, darin zu erkennen sei, in dem die Meinung von dem absoluten Werden der Dinge ausdrücklich als Schwindel der wahrnehmenden Subjekte bezeichnet wird.

C. nach der Art, wie das Phonetische, die Laute, dem Zweck und Begriff der Worte Genüge leisten, 421 C. — 427 E. Das Resultat des Etymologisierens ist, daß man bei gewissen Stammwörtern anlangt (421 D ff.), aus denen die übrigen zusammengesetzt wären. Sie müßen das auch auf eine Weise erreichen, die ins Gebiet der φύσις gehört. Das ist die Nachahmung des Wesens der Dinge durch Laute, eine natürliche Bedeutsamkeit des phonetischen Elements in der Sprache voraussetzend. Die einzig rationelle Weise zu einer Erklärung jener Stammwörter zu gelangen wäre also, den für die Sprachbildner nothwendigen Schritt nachzuthun und die Laute, als die Elemente der Sprache, und die Dingelemente in entsprechender Weise einzutheilen, darnach die Laute nach der Aehnlichkeit mit den Dingelementen zusammenzusetzen, allerdings eine Art der Spracherzeugung, die etwas sehr Mechanisches an sich hat. Den Schluß macht der Versuch einer Lautsymbolik.

II. p. 427 E — zu Ende. Untersuchung über das wahre Verhältnis der Sprache zur Erkenntnis.

1) 427 E — 435 D. Ergänzung des Princips der φύσις durch das Princip der θέσις. Dieser grundlegende Theil gliedert sich wieder dreifach so, daß die beiden ersten Abschnitte zum dritten selbst im Verhältnis des Grundes zur Folge stehen. Es wird

A. die logische Seite der Sprache nochmals untersucht, 427 E — 431 C. Die Untersuchung beginnt wieder mit der Bestimmung des Zweckes der Worte. Sie sind objektiv Zeichen für das Wesen der Dinge, subjektiv Mittel der Mittheilung. Wiederum wird der Gesetzgeber als Sprachbildner hingestellt. Da aber von Sokrates nach Analogie daraus geschloßen werden soll, daß es beßere und schlechtere Worte geben müße, so widerspricht Kratylos und stellt nun seine Ansicht dem gegenüber, wornach ein das Wesen des Dinges nicht treffendes Wort nur ein leerer Schall sei. Damit hebt er den Unterschied zwischen richtigem und falschem Urtheil auf. Sokrates weist die Möglichkeit des wahren und falschen Urtheils nach. Indem er damit den Irrthum überhaupt ins Urtheil verlegt, befreit er die Sprache von dieser Seite von der abstrakten Naturnothwendigkeit, faßt aber auch das einzelne Wort als Urtheil auf, ja das Urtheil bleibt selbst bis ins Einzelne der Wortbildung die Grundlage.

B. die phonetische Seite der Sprache, 431 C. — 434 B. Die Nachahmung wird auf das Qualitative begründet, im Unterschied von der Quantität, woraus hervorgeht, daß hier bloß Aehnlichkeit, nicht Gleichheit herrschen darf. Würden alle Elemente des Dinges dem Abbild wieder eingebildet, so würde es selbst verdoppelt. Also können im Worte auch unwesentliche Bestandtheile vorkommen, wenn nur der allgemeine Charakter, das Wesen, d. i. die allgemeine Qualität, des Dinges wiedergegeben ist. Die wesentlichen Bestandtheile des Wortes sind aber die dem Wesen des Dinges ähnlichen, die unwesentlichen sind aus euphonischem Princip zu erklären.

C. Auf diese beiden Theile wird der Nachweis begründet, daß auch die Satzung Theil hat an der Wortbildung, — 435 D. Es geschieht zunächst durch empirische Betrachtung — des Wortes σκληρότης — und Hinweis auf die qualitative Unterschiedslosigkeit der einzelnen Zahlen. Die Satzung darf aber nicht als Willkür des Einzelnen gefaßt werden, denn das leidet die Allgemeingültigkeit und Verständlichkeit der Sprache nicht, sondern als Uebereinkunft, Gewohnheit, Gesetz. D. h. sie ist ein innerlich vollzogener Consens, unter diesem Zeichen das verstehen zu wollen, unter jenem jenes. Dieser Consens setzt die Ueberlieferung der Sprache als eines der Gesammtheit angehörigen Eigenthums voraus, an dem der Einzelne nichts zu ändern hat, dessen Gültigkeit er anerkennen muß, wie die des Gesetzes.

2) Nunmehr (435 D. bis zu Ende) wird in kurzen Zügen der Beweis geliefert, daß aus den Worten das Wesen der Dinge nicht erkannt werden könne. a. Sie enthalten nur Vorstellungen der Wortbildner; b. in ihr selbst kann der Zwiespalt verschiedener metaphysischer Principien nachgewiesen werden; c. die Gesetzgeber selbst mußten doch, so lange die Stammwörter nicht da waren, ihre Erkenntnis unmittelbar aus den Dingen schöpfen. Also ist es jedenfalls der beste Weg die Dinge aus sich selbst zu erkennen. Endlich wird der heraklitischen Lehre vom absoluten Werden die Ideenlehre andeutungsweise als nothwendig gegenübergestellt, weil bei jener weder ein Sein noch eine Erkenntnis möglich wäre.

Kratylos, Hermogenes, Sokrates.

Hermogenes. Sollen wir auch dem Sokrates da die Sache mittheilen?

Kratylos. Wenn dir's beliebt.

Hermogenes. Dieser Kratylos behauptet, o Sokrates, es gebe von Natur einen richtigen Namen für jedes Ding, und nicht das sei ein Name, welchen Einige nach Uebereinkunft einem Dinge beilegten — dabei ließen sie nur ein Theilchen von ihrer Stimme über es laut werden —,*) sondern es gebe eine Richtigkeit der Namen von Natur, und zwar für Hellenen und Barbaren, für alle ein und dieselbe. Ich frage ihn nun, ob ihm in Wahrheit der Name Kratylos gebüre oder nicht? Er bejahte es. Welcher Name aber gebürt dem Sokrates? sagte ich Sokrates, sagt er. Gehört denn nicht auch jedem unter allen übrigen Menschen der Name, den wir ihm beilegen? Da sagt er: Dir gewiß nicht der Name Hermogenes, auch wenn dich alle Menschen so nenneten. Wie ich nun weiter frage und wißen will, was er eigentlich [p. 384] meint, gibt er mir durchaus keine deutliche Antwort, sondern ver-

*) Diese kleine Abweichung in der Form des Satzes hab ich mir im Interesse der Deutlichkeit erlaubt. Kratylos fällt das Urtheil, Namen die bloß auf Uebereinkunft beruhten, seien nur ein leerer Schall, ein Bißchen Stimme, das man über das Ding hinschallen laße, ohne es damit in Wahrheit zu bezeichnen.

stellt sich gegen mich und thut als überlege er bei sich und wüßte etwas über die Sache, und wenn er es nur sagen wollte, könnte er auch mich zum Zugeständnis bringen und für seine eigene Meinung gewinnen. Wenn du nun etwa das Räthsel des Kratylos lösen kannst, so würde ich es gerne hören; noch lieber aber würde ich deine eigene Meinung über die Richtigkeit der Namen erfahren, wenn es dir genehm ist sie mitzutheilen.

Sokrates. O Sohn des Hipponikos, Hermogenes*), es gibt ein altes Sprichwort: „schwer ist das Verständnis des Schönen", und das Verständnis der Namen ist keine geringe Aufgabe. Wenn ich schon beim Prodikos**) den Vortrag für fünfzig Drachmen gehört hätte, durch welchen man, wie jener sagt, hierüber aufgeklärt wird, so könntest du leicht sofort die Wahrheit über die Richtigkeit der Namen erfahren. Nun aber habe ich ihn nicht gehört, sondern nur den für eine Drachme. Daher kenne ich den wahren Sachverhalt in diesen Dingen nicht. Doch bin ich bereit ihn mit dir und Kratylos gemeinsam zu untersuchen. Wenn er aber sagt, dir gebüre in Wahrheit nicht der Name Hermogenes, so spottet er, wie ich vermuthe. Denn er meint wohl, in all deinem Streben nach Geldbesitz hättest du doch jedesmal Unglück. Doch, wie gesagt, die Erkenntnis solcher Dinge ist schwer, aber man muß sie gemeinsam vornehmen, und prüfen, ob du Recht hast oder Kratylos.

Cap. II. Hermogenes. Ich habe zwar, o Sokrates, gar

*) Absichtlich pathetische Anrede, nicht ohne Ironie.

**) Ueber Prodikos s. die Einl. Prodikos hielt verschiedene Vorträge über die Richtigkeit der Namen (Worte), deren Preis sich nach dem Vermögen der Zuhörer und deren Werth nach dem Preise richtete. Dieses Abschätzen des Wißens tadelt Sokrates an den Sophisten häufig. Der Preis von 50 Drachmen kommt beinah 11 Thalern gleich.

oft mit Diesem hier und mit vielen Anderen gesprochen, kann mich aber nicht überzeugen, daß es einen anderen Grund für die Richtigkeit eines Namens gebe, als Verabredung und Uebereinkunft. Denn mir scheint jeder Name, den man einem Dinge beilegt, der rechte zu sein, und wenn man ihn wieder mit einem anderen vertauscht und jenen nicht mehr gebraucht, so müße man diesen späteren für nicht minder richtig halten als den früheren, wie z. B. wenn man den Sklaven andere Namen gibt, so sei der neue nicht minder richtig als der den sie ursprünglich führten. Denn nicht von Natur komme jedem Dinge ein Name zu, nicht einem einzigen, sondern durch Gesetz und Gewohnheit, je nach der wechselnden Wahl *) der Benennung. Wenn sich aber die Sache anders verhält, so bin ich gern bereit zu lernen und zu hören, nicht bloß von Kratylos, sondern auch von jedem Anderen sonst.

[p. 385] Sokrates. Vielleicht freilich hast du Recht, Hermogenes; doch laß es uns überlegen. Der Name also gebürt Jedem, den man ihm beilegt?

Hermogenes. Das ist meine Ansicht.

Sokrates. Und zwar gleichviel, ob ein Einzelner den Namen gibt, oder der Staat?

Hermogenes. So mein' ich.

Sokrates. Wie denn? Wenn ich irgend ein Ding benenne, z. B. was wir jetzt Mensch nennen, wenn ich das Pferd nenne, und was man jetzt Pferd nennt, Mensch, wird ihm dann von Staatswegen der Name Mensch, von meinetwegen der Name Pferd gebüren? und von meinetwegen wieder der Name Mensch, von Staatswegen Pferd? Meinst du so?

Hermogenes. Das ist meine Ansicht.

*) μεθισταντων.

Cap. III. Sokrates. Wohlan denn, beantworte mir Folgendes. Unterscheidest du Wahres reden und Falsches reden?

Hermogenes. Gewis.

Sokrates. Also gibt es doch eine wahre Rede und eine die falsch ist?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Nicht wahr, die, welche sagt, wie das Seiende wirklich ist, ist wahr, die aber sagt, wie es nicht ist, ist falsch?

Hermogenes. Ja wohl.

Sokrates. Also ist es möglich, in der Rede zu sagen, was ist, und es auch nicht zu sagen?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Ist aber die wahre Rede ganz wahr, ihre Theile aber nicht wahr?

Hermogenes. Nein, auch die Theile sind wahr.

Sokrates. Sind nun die großen Theile wahr, die kleinen aber nicht, oder sind alle wahr?

Hermogenes. Alle, mein ich.

Sokrates. Gibt es noch einen anderen kleineren Theil der Rede, als das Wort?

Hermogenes. Nein, das ist der kleinste Theil.

Sokrates. Das Wort in der wahren Rede wird doch ausgesprochen?

Hermogenes. Ja wohl.

Sokrates. Dann ist es wahr nach deiner Meinung.

Hermogenes. Ja wohl.

Sokrates. Das Theilchen der falschen Rede aber ist falsch?*)

Hermogenes. So mein ich.

*) Siehe die Einleitung S. 26 und 27.

Sokrates. Demnach ist es möglich ein Wort als falsches und wahres auszusprechen, wenn anders auch eine wahre und falsche Rede möglich ist.

Hermogenes. Warum denn nicht?

Sokrates. Der Name gebürt also jedem Dinge, den Jeder ihm beilegt?

Hermogenes. Ja wohl.

Sokrates. Gebüren jedem Dinge auch so viele Namen, als man ihm gibt und dann, wenn man sie ihm gibt?

Hermogenes. Ich wenigstens, o Sokrates, kenne keine andere Richtigkeit eines Namens, als diese, daß ich das Recht habe, jedes Ding mit einem (anderen) Namen zu benennen, den ich ihm gegeben habe, und du wieder mit einem anderen, den du ihm geben magst. So sehe ich auch, daß für eben dieselben Dinge in einzelnen Staaten besondere Namen bestehen, und zwar bei Hellenen im Gegensatz zu anderen Hellenen, und bei Hellenen im Gegensatz zu Barbaren.

Cap. IV. Sokrates. Wohlan denn, laß uns zusehen, Hermogenes, ob es dir auch um die Dinge ebenso zu stehen scheint, daß jedes von ihnen für Jeden ein besonderes Wesen habe, wie Protagoras *) behauptete, wenn er sagt, das Maaß aller Dinge sei der [p. 386] Mensch, so daß also die Dinge für mich so sind, wie sie mir zu sein scheinen, und für dich wieder, wie sie dir erscheinen; oder scheinen sie dir in sich eine Wesensbestimmtheit zu besitzen.

Hermogenes. Ich war, o Sokrates, darüber schon einmal im Zweifel und fühlte mich zu der Meinung des Protagoras hingezogen. Doch scheint mir die Sache nicht ganz so richtig.

*) Siehe die Einleitung S. 14 f.

Sokrates. Wie? warst du so weit schon gekommen, daß du nicht recht glauben konntest, es gebe einen schlechten Menschen?

Hermogenes. Nein, beim Zeus, sondern gar oft habe ich gerade diese Erfahrung gemacht und mußte gewisse Leute für ganz schlecht halten, und zwar gar Viele.

Sokrates. Wie weiter? Ganz brave Menschen hast du wohl noch nicht kennen gelernt?

Hermogenes. Gar wenige.

Sokrates. Doch einige?

Hermogenes. Ja wohl.

Sokrates. Wie erklärst du das? etwa so: die ganz braven für ganz vernünftig, die ganz schlechten aber für ganz unvernünftig?

Hermogenes. So mein ich's.

Sokrates. Ists nun möglich, wenn Protagoras Recht hätte und das die Summe der Wahrheit *) ist, daß für Jeden Alles ist, wie es ihm scheint zu sein, ists dann möglich, daß die Einen von uns vernünftig sind, die Anderen unvernünftig?

Hermogenes. Sicherlich nicht.

Sokrates. Soviel nimmst du also wenigstens, scheint mirs, ganz sicher an, wenn es eine Vernunft gibt und Unvernunft, so könne Protagoras unmöglich Recht haben. Denn es könnte doch wohl in Wahrheit Keiner vernünftiger sein, als der Andere, wenn anders für Jeden wahr sein soll, was ihm so scheint.

Hermogenes. So ists.

Cap. V. Sokrates. Doch du nimmst gewis auch nicht mit dem Euthydemos **) an daß Allen Alles auf gleiche Weise zugleich und immer zukomme. Denn auch nicht einmal so,

*) Mit Bezug auf das Buch des Protagoras Ἀλήθεια „Wahrheit".
**) Siehe die Einl. S. 15.

wären die Einen brav, Andere schlecht, wenn auf gleiche Weise allen, und zwar immer, Tugend und Schlechtigkeit zukäme.

Hermogenes. Du hast Recht.

Sokrates. Wenn daher weder Allen Alles gleicherweise zugleich und immer zukommt, noch für Jeden jedes Ding verschieden ist, so haben die Dinge offenbar eine eigene sich gleichbleibende Wesenheit, richten sich nicht nach uns und werden nicht durch uns bestimmt, als würden sie durch unsere Einbildung hin und hergezerrt, sondern sind selbstständig in sich nach ihrer eigenen Wesenheit, so wie sie geartet sind.

Hermogenes. So ists, meiner Meinung nach, o Sokrates.

Sokrates. Sind sie nur etwa selbst so beschaffen, ihre Thätigkeiten aber nicht auf dieselbe Weise? oder sind sie nicht auch eine Art des Seienden?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Also nach ihrer eigenen Natur gehen auch die Thätigkeiten [p. 387] vor sich, nicht nach unserer Vorstellung; wenn wir z. B. ein Ding schneiden wollen, müßen wir dann jedes Ding schneiden, wie wir wollen und womit wir wollen, oder werden wir nur dann, wenn wir jedesmal nach der Natur des Schneidens (und Geschnittenwerdens) schneiden wollen und mit dem paßenden Werkzeuge in Wahrheit schneiden und Vortheil davon haben; wofern wir es aber wider die Natur thun, fehl gehen und nichts ausrichten?

Hermogenes. Das will ich meinen.

Sokrates. Und wenn wir also etwas zu brennen uns vornehmen, so darf man nicht nach jeder beliebigen Vorstellung brennen, sondern nach der rechten, das heißt aber, es kommt auf die Natur der Sache an, die gebrannt werden und brennen soll, und des Mittels, womit es geschieht.

Hermogenes. So ists.

Sokrates. Ists nicht auch mit allem Anderen ebenso?

Hermogenes. Gewis.

Cap. VI. Sokrates. Ist nun nicht auch das Reden eine unter den Thätigkeiten?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Wird man nun so recht reden, wie es einem gerade einfällt, oder wird man nur dann etwas ausrichten und wahrhaft reden, wenn man so redet und mit dem betreffenden Mittel, wie die Natur der Dinge im Reden es verlangt, wo nicht, fehlgehen und nichts ausrichten?

Hermogenes. So mein ich, wie du sagst.

Sokrates. Ein Theil des Redens ist aber auch das Benennen; denn nur mittelst des Benennens redet man ja.

Hermogenes. Gewis.

Sokrates. Ist nicht auch das Benennen eine Thätigkeit, wenn anders das Reden eine war, die sich auf die Dinge bezieht?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Die Thätigkeiten aber waren nach unserer Ansicht nicht subjektiv, sondern hatten ihre eigenthümliche Natur.

Hermogenes. So ists.

Sokrates. So muß man auch benennen, wie die Natur der Dinge das Benennen fordert und mit dem Mittel, das sie verlangt, nicht aber wie wir wollen mögen, wenn dieß ja mit dem Vorhergehenden übereinstimmen soll. Und nur so würden wir doch etwas ausrichten und benennen, anders aber nicht?

Hermogenes. Das gesteh ich zu.

Cap. VII. Sokrates. Wohlan denn, was man schneiden mußte, mußte man doch, sagen wir, mit Etwas schneiden?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Und was man weben mußte, mußte man mit Etwas weben, und zum Bohren bedurfte man auch eines Mittels?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Und was man darnach benennen mußte, mußte man auch mit Etwas benennen?

Hermogenes. So iſts. [p. 388]

Sokrates. Was aber war das, womit man bohren mußte?

Hermogenes. Ein Bohrer.

Sokrates. Womit aber mußte man weben?

Hermogenes. Mit einer Weberlade.

Sokrates. Womit benennen?

Hermogenes. Einem Namen (Worte).

Sokrates. Gut. Alſo iſt auch das Wort ein Werkzeug?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Wenn ich nun fragte, was für ein Werkzeug war die Weberlade? Nicht das, mit dem wir weben?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Was thut man aber, wenn man webt? Zertheilt man nicht den Einſchlag und die in einander gewirrte Kette?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Wirſt du es nicht auch von dem Bohrer ähnlich angeben können und über die anderen Werkzeuge?

Hermogenes. O ja.

Sokrates. Kannſt du es dann auch über das Wort? Was machen wir, wenn wir benennen, mit dem Worte, da es ja auch ein Werkzeug iſt?

Hermogenes. Das kann ich nicht angeben.

Sokrates. Theilen wir vielleicht einander etwas mit und zertheilen die Dinge je nach ihrer Art?

Hermogenes. Freilich.

Cap. VIII. Sokrates. Das Wort iſt alſo ein mittheilendes und das Weſen zertheilendes Werkzeug*), wie die Weberlade für das Gewebe.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Die Weberlade aber gehört zur Webekunſt.

Hermogenes. Wie anders?

Sokrates. Der Weberkünſtler alſo wird die Weberlade recht gebrauchen, recht aber heißt hier: nach der Webekunſt; der Mittheilende das Wort, recht heißt da: nach der Kunſt des Mittheilens?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Weſſen Werk wird nun der Weber recht gebrauchen, wenn er ſich der Weberlade bedient?

Hermogenes. Des Drechslers.

Sokrates. Iſt Jeder ein Drechsler, oder nur der, welcher die Kunſt verſteht?

Hermogenes. Nur ein Solcher.

Sokrates. Weſſen Werk wird ſich der Bohrende recht bedienen, wenn er den Bohrer braucht?

Hermogenes. Des Schmiedes.

Sokrates. Iſt Jeder ein Schmied, oder nur wer die Kunſt verſteht?

Hermogenes. Nur dieſer.

---

*) In Wahrheit iſt jedoch nicht das Wort das Werkzeug, ſondern die Sprachwerkzeuge ſind es; auf das Ganze des Beweiſes hat aber die Verwechslung keinen Einfluß; denn ſie iſt überhaupt nur eine ſcheinbare; objektiv betrachtet kann das Wort als Mittel zu dem Zweck der Mittheilung angeſehen werden, ſubjektives Mittel ſind die Sprachwerkzeuge, was auch 423 B. anerkannt iſt. Vgl. a. plat. Sprachph. S. 46.

Sokrates. Gut. Wessen Werk aber wird der Mittheilende gebrauchen, wenn er sich des Wortes bedient?

Hermogenes. Auch das weiß ich nicht.

Sokrates. Das weißt du auch nicht zu sagen, wer uns die Worte gibt, deren wir uns bedienen?

Hermogenes. Nein.

Sokrates. Scheint es dir nicht das Gesetz (Sitte) zu sein, das sie uns überliefert?

Hermogenes. Wohl.

Sokrates. Also eines Gesetzgebers Werk wird der Mittheilende sich bedienen, wenn er ein Wort braucht?

Hermogenes. Das mein ich.

Sokrates. Hältst du Jeden für einen Gesetzgeber, oder nur den, der die Kunst versteht?

Hermogenes. Nur diesen.

Sokrates. Also nicht Jedermanns Sache ist es, Hermogenes, ein Wort zu bilden, sondern das gebürt nur einem Wortbildner. [p. 389] Das ist aber, scheint es, der Gesetzgeber, der offenbar unter den Künstlern am allerseltensten unter den Menschen auftritt.

Hermogenes. So scheint es.

Cap. IX. Sokrates. Wohlan denn, überlege, wornach richtet sich der Gesetzgeber, wenn er die Worte festsetzt? Ueberdenke es aber gemäß dem Vorhergehenden. Wornach richtet sich der Drechsler, wenn er die Weberlade macht? Nicht etwa nach Etwas, dessen Natur das Weben ist?

Hermogenes. Gewis.

Sokrates. Wie dann? wenn ihm bei der Arbeit die Weberlade zerbricht, wird er dann nach der zerbrochenen sich richten,

wenn er wieder eine neue machen will, oder nach jenem Bilde (Begriff) nach welchem er auch die zerbrochene machen wollte.

Hermogenes. Nach ihm, dünkt mir.

Sokrates. Können wir jenes nicht mit vollem Recht die an sich seiende (die Idee der) Weberlade nennen?

Hermogenes. So scheint mirs.

Sokrates. Also alle Weberladen, ob er nun eine für dünnes Zeug oder für dickes, für Leinen oder Wolle, oder was sonst machen soll, müßen den Begriff der Weberlade enthalten, die Beschaffenheit aber, durch welche sie je für den Zweck am besten geeignet wird, muß er jedesmal in dem Werke wiedergeben?

Hermogenes. Ja wohl.

Sokrates. Auch mit den anderen Werkzeugen hat es natürlich dieselbe Bewandtnis. Die naturgemäße Eigenthümlichkeit je nach seinem Zweck muß man ausfindig machen und in jenem Stoffe wiedergeben, aus dem man das Werk bildet, nicht also eine willkürliche, sondern die natürliche. Denn man muß verstehen die je nach dem Zweck naturgemäße Eigenthümlichkeit des Bohrers in das Eisen hineinzulegen.

Hermogenes. Gewis.

Sokrates. Und die naturgemäße Eigenthümlichkeit der Weberlade je nach dem Zweck in das Holz.

Hermogenes. So ists.

Sokrates. Denn von Natur gehört offenbar für jede Art von Gewebe eine besondere Weberlade, und in anderen Dingen ist es ebenso.

Hermogenes. Ja wohl.

Sokrates. Muß demnach, mein Bester, nicht auch der Gesetzgeber die naturgemäße Eigenthümlichkeit des Wortes in die Laute und Silben zu legen verstehen und sich richten nach eben

jenem wahrhaft ſeienden Worte (der Idee des Wortes), und nach dieſem alle Worte bilden und feſtſetzen, wenn einer ein tüchtiger Bildner von Worten ſein will? Wenn aber nicht jeder Geſetzgeber in dieſelben Silben einbildet, ſo darf uns das nicht befremden, denn auch nicht jeder Schmied bildet in dasſelbe Eiſen, obwohl doch jeder zu demſelben Zwecke dasſelbe Werkzeug fertigt. Vielmehr hat es gleichwohl ſeine Richtigkeit mit dem Werkzeug, wenn er nur dieſelbe Idee einbildet, [p. 390] wenn auch in anderes Eiſen, mag er hier oder unter den Barbaren es verfertigen. Nicht wahr?

Hermogenes. Gewis.

Sokrates. So wirſt du alſo auch über den hieſigen Geſetzgeber und einen unter den Barbaren urtheilen, ſo lange er nur den jedem Dinge zukommenden Begriff des Wortes wiedergibt, in welchen Silben auch immer, ſei der hieſige Geſetzgeber nicht ſchlechter als einer irgendwo ſonſt?

Hermogenes. Allerdings.

Cap. X. Sokrates. Wer wird nun erkennen, ob der richtige Begriff der Weberlade in dem Holze liegt, welches es auch ſein mag? Der Drechsler, der ſie verfertigte, oder der Weber der ſie gebrauchen ſoll?

Hermogenes. Wahrſcheinlicher, o Sokrates, der, welcher ſie gebrauchen ſoll.

Sokrates. Wer iſt es nun, der das Werk des Lyrabauers gebrauchen ſoll? Iſt es nicht der, welcher bei der Verfertigung am beſten zu leiten verſtände und dann auch zu erkennen, ob das fertige Werk gerathen ſei oder nicht?

Hermogenes. Gewis.

Sokrates. Wer iſt es?

Hermogenes. Der Kitharſpieler.

Sokrates. Wer ſoll aber von der Arbeit des Schiffbauers Gebrauch machen?

Hermogenes. Der Steuermann.

Sokrates. Wer aber würde am beſten die Arbeit des Geſetzgebers leiten und nach der Vollendung beurtheilen können, hier und unter den Barbaren? Nicht, wer davon Gebrauch machen ſoll?

Hermogenes. Ja wohl.

Sokrates. Iſt das nicht der, welcher zu fragen verſteht?

Hermogenes. Gewis.

Sokrates. Und zugleich auch zu antworten?

Hermogenes. Ja wohl.

Sokrates. Nicht wahr, wer zu fragen und zu antworten verſteht, den nennſt du einen Dialektiker? *)

Hermogenes. Gerade ſo.

Sokrates. Die Aufgabe des Zimmermanns iſt es alſo ein Steuerruder zu fertigen unter Leitung des Steuermanns, wenn das Steuerruder tüchtig ſein ſoll.

Hermogenes. Es ſcheint ſo.

Sokrates. Die Aufgabe des Geſetzgebers aber, ſcheint es, das Wort, unter der Leitung des dialektiſchen Mannes, wenn er Worte richtig feſtſetzen ſoll.

Hermogenes. So iſts.

Sokrates. Demnach, o Hermogenes, muß doch deiner eigenen Meinung nach die Wortbildung keine gemeine und nicht gemeiner Leute und des erſten Beſten Aufgabe ſein. Und Kratylos hat Recht, wenn er behauptet, die Namen kämen von Natur den Dingen zu und nicht Jeder ſei ein Meiſter der Worte, ſondern der allein, der ſich nach dem Worte richtet, das jedem Dinge von Na-

*) Siehe die Einl. S. 27.

tur zukommt, und seinen Begriff in die Buchstaben und Silben einzubilden versteht.

Hermogenes. Ich weiß, o Sokrates, nichts auf deine Worte zu erwidern. [p. 391] Freilich ist es nicht leicht, so augenblicklich überzeugt zu werden, aber ich glaube, am leichtesten würdest du mich überzeugen können, wenn du mir zeigen wolltest, was eigentlich naturgemäße Richtigkeit eines Wortes ist, die du behauptest.

Sokrates. Ich, mein trefflicher Hermogenes, behaupte sie nicht, sondern du vergaßest wohl, was ich kurz vorher sagte, daß ich darüber nichts wüßte und nur mit dir gemeinsam untersuchen wollte. Jetzt aber scheint uns bei unserer Untersuchung mir und dir soviel, abweichend von der früheren Meinung, festzustehen, daß das Wort von Natur seine Richtigkeit hat, und daß nicht Jeder verstehe, es für jedes beliebige Ding richtig zu bilden. Nicht so?

Hermogenes. Freilich.

Cap. XI. Sokrates. Wenn du also wissen willst, worin eigentlich wieder seine Richtigkeit besteht, so müßen wir unsere Untersuchung weiter fortsetzen.

Hermogenes. Allerdings möcht ich es wißen.

Sokrates. Ueberlege also!

Hermogenes. Wie soll ich überlegen?

Sokrates. Die beste Art der Betrachtung, mein Freund, wäre die in Gemeinschaft mit den Sachverständigen, denen du dafür Geld zahlen und deine Dankbarkeit beweisen solltest. Das sind aber die Sophisten, denen auch dein Bruder Kallias viel Geld gezahlt hat, damit er für weise gelte. Da du aber deines väterlichen Erbes nicht Herr bist, mußt du in deinen Bruder dringen und ihn bitten, dir das Richtige über diese Dinge mitzutheilen, wie er es von Protagoras gelernt hat.

Hermogenes. Das wäre wahrlich, o Sokrates, eine wunderliche Bitte, wenn ich, obgleich ich „die Wahrheit des Protagoras" überhaupt verwerfe, Behauptungen, die sich auf eine solche Wahrheit stützen, noch einigen Werth beimeßen wollte.

Sokrates. Wenn dir das wieder nicht gefällt, so mußt du zum Homeros in die Schule gehen und zu den übrigen Dichtern.

Hermogenes. Was sagt denn, o Sokrates, Homer über die Worte und wo?

Sokrates. An vielen Orten spricht er darüber, am wichtigsten und besten aber ist die Unterscheidung der Namen, welche die Menschen und Götter denselben Dingen beilegen. Oder meinst du nicht, daß er darin eine wichtige und merkwürdige Bemerkung über die Richtigkeit der Worte mache? Denn offenbar nennen ja die Götter die Dinge mit den richtigen, naturgemäßen Namen. Oder glaubst du nicht?

Hermogenes. Wenn sie überhaupt Namen geben, bin ich überzeugt, daß sie es richtig thun. Aber was für Namen meinst du?

Sokrates. Weißt du nicht, daß er über den Fluß bei Troja*), der mit Hephästos den Einzelkampf aufnahm, sagt: welchen Xanthos nennen die Götter, jedoch die Menschen Skamander—?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Wie nun? Hältst du es nicht für eine gar hochwichtige Sache zu wißen, [p. 392] in wiefern man mit Recht jenen Fluß beßer Xanthos nenne, als Skamander? Oder, wenn dir das Beispiel lieber ist, wo er über den Vogel sagt:

Chalkis den Göttern er heißt, bei Menschen aber ein Habicht**),

*) Ilias XX, 74. In dieser Berufung auf Homer liegt eine Verspottung der sophistischen Manier, aus Dichtern Beweise für ihre Behauptung zu nehmen.

**) Ilias XIV, 291.

soll es eine unwichtige Erkenntnis sein, in wiefern derselbe Vogel richtiger Chalkis heiße, als Habicht, oder Batieia und Myrine*), und vieles Andere bei diesem und anderen Dichtern? Doch übersteigt es vielleicht meine und deine Kräfte, dem auf den Grund zu kommen. Für Menschen mag es wohl eher und leichter zu durchschauen sein, was es mit Skamandrios und Astyanax für eine Bewandtnis habe, Namen, die der Sohn des Hektor trägt, und inwiefern der Dichter ihnen Richtigkeit zuschreibt. Denn du kennst doch wohl die Verse, in welchen das enthalten ist, was ich meine**)?

Hermogenes. Gewis.

Sokrates. Welchen von beiden Namen trägt nun nach Homer der Knabe mit größerem Recht, den Astyanax oder Skamandrios?

Hermogenes. Das kann ich nicht sagen.

Cap. XII. Sokrates. Dann überlege es so. Wenn man dich fragte, ob die Vernünftigen oder die Unvernünftigen die Namen richtiger beilegten —.

Hermogenes. So würde ich offenbar sagen, die Vernünftigen.

Sokrates. Sind nun wohl in den Staaten die Weiber vernünftiger, oder die Männer, um von der Classe im Ganzen zu reden?

Hermogenes. Die Männer.

Sokrates. Weißt du nicht, daß Homer sagt, das Kind des Hektor werde von den Troern Astyanax genannt; Skamandrios hieß er also offenbar bei den Frauen, da ihn ja die Männer Astyanax nannten.

Hermogenes. Wahrscheinlich.

*) Ilias II, 813 f.; bezieht sich auf den Namen eines Hügels.
**) Ilias VI, 402 f. vgl. XXII, 506.

Sokrates. Hielt auch Homer die Troer für verständiger als ihre Frauen?

Hermogenes. Ich glaube wohl.

Sokrates. Also hielt er den Namen Astyanax für den richtigeren Namen des Knaben, als Skamandrios?

Hermogenes. So scheint es.

Sokrates. Wie denn eigentlich? Ich selbst wenigstens versteh es noch nicht. Du aber verstehst es?

Hermogenes. Nein, wahrlich ich auch nicht.*)

Sokrates. Laß uns denn überlegen, warum eigentlich? oder gibt er uns selbst das Warum am besten an die Hand? Denn er sagt:

Denn er allein beschützte die Stadt und die Mauern im Umkreiß.

Deßhalb heißt mit Recht der Sohn des Beschützers Astyanax oder Herrscher der Stadt, die sein Vater zu schützen wußte, wie Homer angibt.

Hermogenes. Das leuchtet mir ein.

Sokrates. Aber weiter, mein Guter; [p. 393] auch dem Hektor gab doch Homer selber diesen Namen.

Hermogenes. Woraus schließt du das?

Sokrates. Weil mir auch dieser Name dem Astyanax ziemlich ähnlich vorkommt und diese Namen hellenischen gleichen. Denn Anax, der Herrscher, und Hektor, der Herr, bedeuten so ziemlich ein und dasselbe [und beides sind königliche Namen]. Denn worüber einer Herrscher ist, darüber ist er doch wohl auch Herr; denn offenbar hat er Macht darüber, besitzt es und hat es eigen. Oder bin ich wohl im Unrecht und täusche gar mich selbst, wenn ich der Meinung des Homer über die Richtigkeit der Namen gleichsam auf der Spur zu sein glaube?

*) Nach Hermanns Verbeßerung.

Hermogenes. Nein, wahrlich nicht, meines Bedünkens, vielmehr biſt du wahrſcheinlich auf der Spur.

Cap. XLII. Sokrates. Wenigſtens iſt es meiner Anſicht nach in der Ordnung, daß der Sprößling des Löwen Löwe heiße und des Pferdes Pferd. Ich meine nicht etwa, wenn, gleichſam ein Wunder, von einem Pferde etwas Anderes als ein Pferd geboren wird, ſondern das mein ich, was nach der Natur ein Sprößling der Gattung iſt. Wenn widernatürlicher Weiſe ein Pferd den naturgemäßen Sprößling einer Kuh geboren hätte, ſo ſoll man es nicht Füllen nennen, ſondern Kalb. Auch wenn von einem Menſchen nicht ein menſchlicher Sprößling geboren würde, ſondern nur wenn der rechte Sprößling, ſoll man ihn Menſch nennen. Und eben das gilt von den Bäumen und allem Uebrigen; oder biſt du nicht einverſtanden?

Hermogenes. O ja.

Sokrates. Gut. Gib nur Acht auf mich, daß ich dich nicht irgendwie in die Irre führe. Denn nach derſelben Rede muß man auch einen Nachkommen eines Königs König nennen. Ob aber der Name in anderen Silben dasſelbe bedeutet, thut nichts zur Sache. Auch nicht, ob ein Buchſtabe zutritt oder weggelaßen wird, thut auch nichts, wenn nur das Weſen des Dinges in dem Namen ſich kundzugeben im Stande iſt.

Hermogenes. Wie meinſt du das?

Sokrates. Ich meine gar nichts Abſonderliches; nur, weißt du, wie man auch für die Laute Namen angibt und nicht bloß die Laute ſelbſt nennt, mit Ausnahme von Vieren *A*, *E*, *O*, *Ω*.*) Den

*) Nur dieſe vier Vocale hatten keinen beſtimmten Namen zu Platons Zeit, die anderen hießen bereits Alpha, Eta, Ypſilon.

anderen Vocalen aber und den Conſonanten fügt man noch andere Buchſtaben an und bildet ſo Namen für ſie. Allein ſo lang man nur die Eigenthümlichkeit des Buchſtabens hineinträgt, ſo daß ſie ſich kundgeben kann, nennt man ihn mit Recht mit dieſem Namen, der ihn für uns bezeichnen ſoll; wie z. B. das Beta. Du ſiehſt, durch Zuſetzung des *e*, *t* und *a* iſt ihm nichts Schlimmes widerfahren, ſo daß nicht die Natur jenes Lautes in dem ganzen Namen doch deutlich hervorträte, wie es der Geſetzgeber wollte. So gut verſtand er, den Buchſtaben ihre Namen zu geben.

Hermogenes. Darin haſt du wohl Recht.

Sokrates. Gilt nun derſelbe Satz auch über einen König? [p. 394] denn es wird wohl von einem König ein König, und von einem Guten ein Guter, und einem Schönen ein Schöner, und überhaupt in dieſer Weiſe von jeder Gattung ein anderer Sprößling derſelben Art ſtammen, wenn nicht ein Wunder geſchieht. Daher ſind ſie mit demſelben Namen zu benennen. Dagegen iſt es erlaubt, in die Silben Mannigfaltigkeit zu bringen, ſo daß die Worte einem Laien verſchieden erſcheinen können, obwohl ſie dieſelben ſind. Aehnlich erſcheinen uns die Arzneien der Aerzte, weil in den Farben oder Gerüchen Mannigfaltigkeit herrſcht, verſchieden, wenn ſie auch dieſelben ſind; aber der Arzt erkennt ſie als gleich, weil er das Weſen der Arzneien betrachtet und ſich von den Zuſätzen nicht irren läßt. So betrachtet vielleicht auch der Wortverſtändige das Weſen der Worte, und läßt ſich nicht irren, ob ein Buchſtabe zugeſetzt oder verſetzt, oder ausgelaßen iſt, oder ob die Bedeutung des Wortes in durchaus anderen Buchſtaben liegt.*) Wie in dem Beiſpiel das wir oben hatten: Aſtyanax und Hektor haben gar keine Buchſta-

*) Eine für die phonetiſche Seite der Sprache, den Lautſtoff, wichtige Bemerkung, weil ſie hier Freiheit begründend, die abſolute Naturnothwendigkeit beſchränkt.

ben gemein, als nur das t, und doch haben sie dieselbe Bedeutung. Und welche Gemeinschaft nach den Buchstaben hat Archepolis (Stadtherr) mit ihnen? Dennoch aber hat es denselben Sinn. So gibt es viele andere Namen, welche nichts Anderes als König bedeuten. Andere bezeichnen dagegen einen Feldherrn, wie Agis (Führer), Polemarch (Kriegsherr) und Eupolemos (Kriegsstark), andere den Beruf eines Arztes, wie Iatrokles (Gutarzt) und Akesimbrotos (Heilmann). Ueberhaupt könnten wir leicht viele andere Worte finden, die nach den Silben und Buchstaben verschieden lauten, aber doch denselben Sinn ausdrücken. Glaubst du's, oder nicht?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Daher muß man den naturgemäßen Nachkommen auch denselben Namen zutheilen.

Hermogenes. Gewis.

Cap. XIV. Sokrates. Was gebürt dagegen den widernatürlichen Nachkommen, die einem Wunder gleich entstanden sind? z. B. wenn von einem braven und gottesfürchtigen Manne ein ruchloser abstammte, sollen wir den nicht behandeln, wie wir vorher angaben: wenn nämlich ein Pferd den Sprößling einer Kuh geboren hätte, so solle es nicht nach der Mutter benannt werden, sondern nach der Gattung, zu der es gehöre?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. So muß man dem gottlosen Nachkommen des Gottesfürchtigen den Namen seiner Gattung zutheilen.

Hermogenes. So ists.

Sokrates. Nicht also Theophilos (Gottlieb), auch nicht Mnesitheos (Treugott), noch einen ähnlichen Namen darf er führen, sondern einen, der den entgegengesetzten Sinn hat, wenn dem Namen Richtigkeit zukommen soll.

Hermogenes. Ganz sicher, o Sokrates.

Sokrates. So scheint auch Orestes, o Hermogenes, seinen Namen mit Recht zu tragen, mag ihn nun ein Zufall oder auch ein Dichter ihm gegeben haben, denn er drückt das Thierartige in seiner Natur und Wilde aus, wenn man ihn mit ὀρεινόν (bergig) zusammenstellt.

Hermogenes. So scheint es, o Sokrates. [p. 395]

Sokrates. Auch sein Vater scheint ja einen seiner Natur entsprechenden Namen zu führen.

Hermogenes. Vermuthlich.

Sokrates. Denn Agamemnon ist ja ein Mann, der, was er einmal beschloßen hat, mit Ausdauer durchzuführen im Stande ist, indem er mit tapferem Sinn seine Beschlüße zum Ziele bringt.*) Ein Beweis dafür ist das muthige Ausharren des Heeres vor Troja. Daß dieser Mann bewundernswerth sei im Ausharren (ἀγαστὸς in der ἐπιμονή) deutet daher der Name Agamemnon an. Vielleicht trifft es auch beim Atreus zu. Denn der Mord, den er an Chrysippos**) begieng, und seine rohen Thaten gegen Thyestes sind allsammt strafbar und unsittlich (ἀτηρὰ πρὸς ἀρετήν). Die Bedeutsamkeit des Namens tritt allerdings ein wenig zurück und ist verhüllt, so daß er nicht Allen das Wesen des Mannes offenbart. Denen aber, die sich auf Namen verstehen, gibt er deutlich genug zu erkennen, was es heißen will — Atreus! Denn man mag an ἀτειρές (unbeugsam) oder ἀτρεστόν (ohne Furcht

*) Nach Hermanns Conjectur.

**) Sohn des Pelops und der Nymphe Axioche, also Stiefbruder des Atreus und Thyestes. Beide tödteten ihn, von ihrer Mutter Hippodamia aufgereizt, und warfen die Leiche in einen Brunnen. Als Pelops das Verbrechen merkte, mußten sie fliehen. Auf dieser Flucht kamen sie nach Mykene, und Atreus erlangte daselbst die Herrschaft von dem Perseiden Eurystheus.

und Zittern) oder ἀτηρόν (unsittlich) denken, so hat er nach allen Seiten seinen Namen verdient. Auch Pelops hat, dünkt mir, seinen Namen mit Fug und Recht. Denn dieser Name bedeutet einen Mann der auf das Nahe sieht (πέλας und ὄψ) und wer das thut, verdient diesen Beinamen.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Wird ja doch von jenem Manne erzählt, er sei bei der Ermordung des Myrtilos*) nicht im Stande gewesen, die Folgen, die in der Ferne sein Geschlecht trafen und die Fülle des Unheils, das er auf es häufte, zu ahnen oder vorauszusehen, weil er nur das Naheliegende und das Augenblickliche sah — das heißt aber πέλας — und auf jede Art die Vermählung mit der Hippodameia begehrte. Daß ferner Tantalos**) einen richtigen und treffenden Namen erhalten hat, wofern die Geschichten wahr sind die man von ihm erzählt, kann Jeder sehen.

Hermogenes. Welche Geschichten?

Sokrates. Die vielen Unglücksfälle, die ihn noch bei Lebzeiten trafen, die zuletzt auch sein ganzes Vaterland ins Verderben brachten, und dann nach seinem Tode das Schweben (ταλαντεία) des Steines über seinem Haupte im Hades, stimmt überraschend mit seinem Namen zusammen. Es sieht gerade aus, als hätte man ihn den Allerelendesten (ταλάντατος) nennen wollen und hätte dafür verhüllend Tantalus gesagt. So hat auch seinen Namen das Geschick der Sage gebildet. [p. 396] Auch sein angeblicher Vater Zeus scheint gar paßend seinen Namen zu führen. Es ist aber nicht leicht zu erkennen. Denn gerade, wie ein Satz, ist der Name Zeus. Man hat ihn aber in zwei Hälften getheilt, und die einen bedienen sich der einen, die Anderen der anderen Hälfte. Denn Einige nennen ihn Zeus, Accusativ Ζῆνα, Andere Δία. Verbinden wir beide mit einander, so offenbaren sie das Wesen des Gottes, und gerade das, behaupten wir, soll der Name zu erzielen im Stande sein. Denn es gibt für uns und alles Uebrige nichts, was in höherem Grade Ursache des Lebens (ζῆν) wäre, als der Herr und König über Alles. Daher wird mit Recht dieser Gott durch seinen Namen als der bezeichnet durch (διὰ) welchen alle übrigen lebende Wesen das Leben haben. Aber, wie gesagt, der Name ist getheilt, obwohl eigentlich eins, in Dia und Zen. Daß er der Sohn des Kronos sein soll, könnte man beim ersten Hören für frevelhaft halten, muß es aber für treffend erkennen, daß Zeus der Sohn eines großen Verstandes sei. Denn κόρος heißt hier nicht das Kind, sondern das Reine*) und Ungetrübte seines Verstandes (νοῦς). Er ist nach der Sage der Sohn des Uranos. Der Aufblick nach oben wird mit Recht so genannt, himmlisch (οὐρανία), der da sieht was oben ist (ὁρῶσα τὰ ἄνω). Daher stamme denn auch, sagen die

*) Wagenlenker des Königs Oenomaos in Pisa. In Folge eines Orakels, daß er sterben werde, wenn seine Tochter Hippodamia sich vermähle, machte er den Freiern zur Bedingung ein Wettrennen: wen er einholte, durchbohrte er von hinten mit der Lanze. Pelops bestach den Myrtilos, daß er den Nagel an den Wagenrädern nicht einsetzte, und versprach ihm im Fall des Sieges das halbe Reich. Als Oenomaos durch den Bruch des Wagens umgekommen war, tödtete Pelops den Myrtilos, um des Versprechens los zu werden.

**) Vater des Pelops, König in Sipylos in Phrygien, bekannt durch seinen Frevel gegen die Götter, denen er seinen Sohn Pelops zerstückelt zum Mahle vorsetzte, und durch die Strafe in der Unterwelt, wo er dürstend im Wasser stand, ohne trinken zu können, und hungrig über sich herrliche Früchte schweben hatte, die ihm stets entwichen.

*) κόρος bedeutet auch der Besen, das Werkzeug des Fegens; Kronos also der Gott mit dem ausgefegten Verstand!

Meteorologen *), der reine Verstand, und Uranos trage seinen Namen mit Recht. Wenn ich noch das Geschlechtsregister des Hesiod **) im Gedächtnis hätte, und die Vorfahren, die er noch höher hinauf angibt, so würde ich die Bedeutsamkeit ihrer Namen darzuthun nicht eher aufhören, bis ich die Wirkungen dieser Weisheit durchversucht hätte, die jetzt so plötzlich mich überfallen hat, ohne daß ich weiß, woher, und bis ich wüßte, ob sie mir einmal den Dienst versagen würde, oder nicht.

Hermogenes. Allerdings scheinst du mir, Sokrates, gerade wie die Begeisterten plötzlich in Orakeln zu reden.

Cap. XV. Sokrates. Ich vermuthe, lieber Hermogenes, daß sie zumeist von Euthyphron aus Prospalte ***) auf mich übergegangen ist, denn heute von früh an war ich lange mit ihm zusammen und hörte ihm zu. Nun hat er mir wahrscheinlich in seiner Begeisterung mit seiner übermenschlichen Weisheit nicht bloß die Ohren erfüllt, sondern auch die Seele in Beschlag genommen. Daher, denk ich, machen wir es so, daß wir uns für heute ihrer bedienen und noch das Weitere über die Namen durchgehen, morgen aber, wenn es euch so recht ist, wollen wir ihr den Paß geben und uns reinigen laßen, wenn wir einen ausfindig machen, der sich auf dergleichen Reinigungen versteht, sei es ein Priester, sei es ein Sophist. [p. 397.]

Hermogenes. Wohl! ich bins zufrieden. Denn gar zu gern möcht ich noch das Weitere über die Namen vernehmen.

*) Die Himmelskundigen, Anspielung auf die allegorischen Deuteleien der Leute, welche sich damals mit Naturwissenschaft beschäftigten.

**) Hauptvertreter des didaktischen Epos religiösen oder moralischen Inhalts. Hier wird auf seine Theogonie hingedeutet.

***) Siehe die Einleitung S. 19.

Sokrates. Gut! so solls geschehen. Womit sollen wir nun unsere Betrachtung beginnen, da wir ja doch einmal eine gewisse Methode eingeschlagen haben, um zu sehen, ob uns die Namen selbst dafür Zeugnis ablegen, daß sie nicht schlechthin nach Zufall gegeben seien, sondern eine gewisse Bedeutsamkeit haben? Die gewöhnlichen Namen der Heroen und Menschen jedoch könnten uns vielleicht irre führen. Denn Viele führen Namen, welche denen ihrer Vorfahren gleichbedeutend sind, und Manchem kommt der seinige nicht zu, wie wir Anfangs ausgesprochen haben; viele Namen sind aber auch gleichsam als Wünsche hingestellt, wie Eutychiades (Glückskind), Sosias (Heil), Theophilos (Gottlieb), und viele andere *). Dergleichen Namen müßen wir also wohl auf sich beruhen laßen. Viel mehr Wahrscheinlichkeit hat es Richtigkeit bei denen zu finden, welche sich auf ewige Wesen beziehen. Denn darauf muß die Bildung der Namen am meisten Fleiß verwandt haben. Vielleicht sind aber auch einige von ihnen mehr in Folge göttlichen als menschlichen Einflußes festgesetzt worden.

Hermogenes. Du scheinst mir Recht zu haben, o Sokrates.

Cap. XVI. Sokrates. Ist es also nicht recht, die Betrachtung mit den Göttern zu beginnen und zu untersuchen inwiefern denn eigentlich die Götter gerade diesen Namen (θεοί) mit Recht erhalten haben?

Hermogenes. Natürlich.

Sokrates. Ich vermuthe also Folgendes. Die ersten Menschen, die Hellas bewohnten, scheinen für Götter allein das gehalten zu haben, was jetzt noch viele Barbaren dafür ansehen: Sonne, Mond, Erde, Sterne und Himmel. Weil sie nun alles

*) In der Wahl der Eigennamen wird damit die Herrschaft der Willkür anerkannt, — eine neue Beschränkung des Naturprincips.

dieſes immer in raſcher Bewegung und laufen ſahen, haben ſie von dieſer Eigenſchaft des Laufens (θεῖν) ſie Läufer — θεοί — genannt; obwohl ſie dann ſpäter die übrigen kennen lernten, nennen ſie doch alle ſchon mit dieſem Namen. Iſt meine Behauptung wahrſcheinlich oder nicht?

Hermogenes. In hohem Grade.

Sokrates. Was ſollen wir nun hiernach vornehmen? Offenbar doch Dämonen, Heroen und Menſchen?

Hermogenes. Die Dämonen.

Sokrates. Ja wahrlich, Hermogenes! was ſoll wohl der Name Dämon bedeuten? Bedenke ob wohl meine Annahme richtig iſt?

Hermogenes. Sprich ſie nur aus.

Sokrates. Weißt du, was nach Heſiod die Dämonen ſind?

Hermogenes. Ich entſinne mich nicht.

Sokrates. Nicht, daß nach ihm zuerſt unter den Menſchen ein goldenes Geſchlecht*) lebte?

Hermogenes. Das weiß ich.

Sokrates. Alſo darüber ſagt er:

„Doch als dieſes Geſchlecht ins Dunkel entrückte das Schickſal
„Wurden der oberen Welt hochhehre Dämonen genannt ſie, [p. 398]
„Edle, des Leids Abwender, die Hüter der ſterblichen Menſchen."

Hermogenes. Was willſt du damit?

Sokrates. Er nennt, denk ich, das goldne Geſchlecht nicht ein aus natürlichem Golde beſtehendes, ſondern ein gutes und edles. Zum Beweiſe dient mir, daß er auch uns das „eiſerne Geſchlecht" nennt.

*) In dem ethiſch-didaktiſchen Epos Ἔργα καὶ Ἡμέραι (Werke und Tage) V. 120 ff.

Hermogenes. Du haſt Recht.

Sokrates. Glaubſt du nicht, er werde auch von den jetzigen Menſchen zu jenem goldenen Geſchlechte jeden zählen, der gut iſt?

Hermogenes. Wahrſcheinlich.

Sokrates. Die Guten ſind vernünftig, nicht wahr?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. So alſo nennt er vorzüglich, wie mir dünkt, die Dämonen. Weil ſie vernünftig und ſinnig (δαήμονες) waren, nannte er ſie Dämonen. Auch findet ſich in unſerer alten Sprache ſo das Wort. Daher hat er Recht, und andere Dichter auch, wenn ſie ſagen, wenn ein Guter geſtorben ſei, ſo erlange er großen Preis und Ehre und werde ein Dämon nach der Eigenſchaft der Vernunft. Darnach behaupte auch ich, jeder*) Mann, der gut iſt, ſei dämoniſch im Leben und im Tode und heiße mit Recht ein Dämon.

Hermogenes. Auch ich muß dir, Sokrates, ganz beiſtimmen. Was wäre aber ein Heros?

Sokrates. Das iſt gar nicht ſchwer zu erkennen. Denn ihr Name iſt ein wenig verſchoben und deutet ihre Abkunft vom Eros an.

Hermogenes. Wie meinſt da das?

Sokrates. Weißt du nicht, daß die Heroen Halbgötter ſind?

Hermogenes. Nun?

Sokrates. So ſind ſie doch alle aus der Liebe eines Gottes zu einer Sterblichen oder eines Sterblichen zu einer Göttin entſtanden. Wenn du auch dieß nach der altattiſchen Ausſprache betrachten willſt, wirſt du es beßer verſtehen. Denn dann wird dir klar werden, daß von dem Namen des Eros, dem die Heroen ihre Entſtehung verdanken, nur wenig abgewichen iſt, um des — neuen

*) Nach Hermanns Verbeßerung.

— Namens willen *). Entweder alſo bezeichnet er die Heroen in dieſem Sinn, oder weil ſie weiſe waren und gewaltige Redner und Dialektiker und das Fragen verſtanden; denn εἴρειν heißt ſoviel als reden. Wie ich denn eben ſagte, in der attiſchen Mundart heißen die Heroen Redner (ῥήτορες) und Fragekünſtler (ἐρωτητικοί), und der Heroenſtamm wird daher zu einem Geſchlecht der Rhetoren und Sophiſten. Doch das iſt nicht ſchwer zu verſtehen; viel ſchwieriger warum die Menſchen eigentlich ἄνθρωποι heißen: oder weißt dus?

Cap. XVII. Hermogenes. Woher, mein Beſter, ſoll ichs wißen? Doch auch, wenn ich im Stande wäre es aufzufinden, würde ich mir den Kopf nicht zerbrechen, weil ich glaube, du wirſt es leichter finden, als ich.

Sokrates. Du traufſt, ſcheint es, der Eingebung Euthyphrons? [p. 399]

Hermogenes. Natürlich.

Sokrates. Daran thuſt du wohl. Denn auch jetzt, dünkt mir, iſt mir das fein in den Sinn gekommen, und wenn ich mich nicht in Acht nehme, werde ich vielleicht heute noch weiſer werden, als ich ſollte. Bedenke alſo, was ich meine. Denn zunächſt muß man bei den Worten das feſthalten, daß man bei der Benennung nach dem auszudrückenden Sinn oft Buchſtaben einſchiebt, andere ausſtößt, und die Accente verändert. Z. B. Διὸς φίλος (Gott geliebt). Damit dieſer Satztheil ein Wort werde, wirft man das eine Iota aus und betont die mittlere Silbe, ſtatt ſcharf, ſchwertonig **). In

*) Hermann vermuthet αἰνίγματος χάριν. Das würde heißen, um die Sache räthſelhaft, d. i. dunkel zu machen, zu verhüllen. An ſich ganz gut, aber nicht nothwendig.

**) Aus Διὸς φίλος wird Δίφιλος. Schwertonig heißt eine Silbe die keinen Ton hat, wie hier die Silbe φί den Ton verliert.

anderen Fällen dagegen fügte man Buchſtaben ein, und betont vorher ſchwertonige Silben ſcharf.

Hermogenes. Du haſt Recht.

Sokrates. Alſo eine dieſer Umgeſtaltungen hat, wie mir vorkommt, auch der Ausdruck für Menſchen — ἄνθρωποι — erfahren. Denn es iſt aus einem Satz ein Wort geworden, indem ein Buchſtabe, das α nämlich, ausfiel und das Ende unbetont wurde.

Hermogenes. Wie ſo?

Sokrates. Folgendermaßen. Es bedeutet dieſes Wort (Menſch) ἄνθρωπος, daß, während die Thiere nichts überlegen, noch vergleichen, noch bedenken was ſie geſehen, daß der Menſch nicht bloß geſehen hat — dieß bedeutet das ὄπωπε — ſondern, was er geſehen hat auch bedenkt (ἀναθρεῖ) und vergleicht. Daher alſo heißt unter den Geſchöpfen allein der Menſch mit Recht ἄνθρωπος, weil er bedenkt was er geſehen hat — ἀναθρῶν ἃ ὄπωπεν.

Hermogenes. Was nun? Darf ich dich weiter fragen über das, worüber ich gern Auskunft hätte?

Sokrates. Freilich.

Hermogenes. Hiermit ſcheint mir alſo eine andere Sache nah verwandt. Denn wir reden doch von Theilen des Menſchen, von Seele und Leib?

Sokrates. Allerdings.

Hermogenes. Laß uns daher auch dieſe Worte zu zerlegen verſuchen, wie die früheren!

Sokrates. Du meinſt, wir ſollen in Betrachtung ziehen, in wiefern die Seele den Namen ψυχή verdiene, dann auch σῶμα (den Leib) vornehmen?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Um es also so aus dem Stegreif zu sagen, so glaube ich, hatten die, welche ihr den Namen ψυχή gaben, dabei im Sinne, daß sie durch ihr Einwohnen im Leibe der Grund seines Lebens ist, da sie das Athmen möglich macht und ihn stets neu belebt (ἀναψύχει), während der Leib hinsinkt und abstirbt, wenn der belebende Hauch ihn verläßt. Daher, mein ich, nannte man die Seele ψυχή. Doch, wenn du willst, halt einmal! Denn ich glaube eine Erklärung wahrzunehmen, die den Anhängern Euthyphrons noch glaubhafter [p. 400] sein wird. Denn diese würden sie geringschätzig ansehen und für schwerfällig erklären. Bedenke aber, ob die folgende auch deinen Beifall hat?

Hermogenes. Sag sie nur!

Sokrates. Was sonst hält (ἔχει) und trägt (ὀχεῖ) wohl die Natur (φύσις) des ganzen Leibes, daß er leben und umherwandeln kann, als die Seele?

Hermogenes. Nichts sonst.

Sokrates. Ferner: Glaubst du nicht auch mit Anaxagoras*) daß die Vernunft und die Seele auch die Natur aller übrigen Dinge ordne und zusammenhalte?

Hermogenes. Gewis.

Sokrates. Nach dieser Eigenschaft also verdiente sie wohl φυσέχη zu heißen, als das die Natur tragende und haltende Princip, ἢ φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει. Man kann aber auch in zierlicherer Form ψυχή sagen.

Hermogenes. Allerdings, und diese Ableitung kommt mir auch kunstvoller vor, als jene.

*) Anaxagoras aus Klazomenä, der Freund des Perikles, stellte zuerst ein geistiges Princip, den νοῦς, Verstand, an die Spitze der Philosophie. Freilich wußte er noch wenig Gebrauch davon zu machen.

Sokrates. So ist es auch. Lächerlich freilich sieht der Name aus, so wie er hingestellt ward.

Hermogenes. Doch wie solls nun mit dem Folgenden stehn?

Sokrates. Du meinst σῶμα (den Leib)?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Der Name hat ja, scheint es, eine vielfache Bedeutung; und zwar noch in hohem Grade, auch wenn man nur wenig abändert. Denn Einige halten ihn für das Grabmal (σῆμα) der Seele, als wäre sie im jetzigen Leben begraben. Wiederum heiße er auch darum mit Recht ein σῆμα (Zeichen) weil durch ihn die Seele zeige, was sie zeigen wolle. Doch haben meiner Ansicht nach eigentlich die Anhänger des Orpheus*) diesen Namen aufgestellt, weil nach ihnen die Seele für ihre Vergehen zu büßen hat. Sie habe aber im Leibe einen Umbau, nach dem Bilde eines Gefängnisses, damit sie darin aufbewahrt werde (σῴζηται). Es sei also, wie man es nenne, das σῶμα der Seele so lange, bis sie die verdiente Strafe abgebüßt habe; so brauche man auch nicht einen einzigen Buchstaben abzuändern.

Cap. XVIII. Hermogenes. Dieser Name ist, denk ich, hinreichend erklärt. Könnten wir aber auch die Namen der Götter, wie du eben über den des Zeus sprachest, in derselben Weise durchnehmen, und ergründen, inwiefern sie eigentlich ihre Namen mit Recht tragen?

*) An den Namen des alten thrakischen Sängers Orpheus schloßen sich Mysterien an, die sich wohl hauptsächlich auf Dinge des Lebens nach dem Tode bezogen. Es entstand eine Sekte von Mystikern, die nach ihm Orphiker hießen und den Dienst des Dionysos-Zagreus übten, mit vielen Sühnungen und Weihen, die man ebenfalls von Orpheus herleitete.

Sokrates. Ja, mein Hermogenes, wir könnten es gewis, wenn wir vernünftig wären, auf eine, und zwar eine sehr gute, Weise, nämlich daß wir über die Götter nichts wißen, weder über sie selbst, noch ihre eigentlichen Namen, mit denen sie sich selbst nennen. Denn offenbar geben sie sich die wahrhaftigen Namen. Eine zweite Weise, die ebenfalls richtig ist, besteht darin, daß auch wir sie nennen wie und wonach sie selbst benannt zu werden gern haben, wie es in den Gebeten Sitte ist sie anzurufen, da man weiter nichts weiß. Denn diese Sitte dünkt mich gut. Wenn du nun willst, [p. 401] so laß uns unsere Betrachtung so einrichten, als hätten wir den Göttern im Voraus gesagt, daß wir über sie uns kein Urtheil anmaßen wollen, denn wir glauben dazu nicht befähigt zu sein, sondern nur über die Vorstellung nach welcher die Menschen ihnen ihre Namen beilegten. Denn das ist unverfänglich.

Hermogenes. Du sprichst bescheiden, o Sokrates. So laß es uns machen.

Sokrates. Wollen wir nicht mit der Hestia den Anfang machen, wie es Brauch ist*)?

Hermogenes. Das schickt sich.

Sokrates. Was mag wohl der gedacht haben, der ihr den Namen Hestia gab?

Hermogenes. Wahrhaftig, die Antwort darauf halt ich nicht für leicht.

Sokrates. Die ersten Namenbildner, guter Hermogenes, scheinen wenigstens nicht untüchtige Leute gewesen zu sein, sondern gar scharfsinnige, himmelskundige Männer.

Hermogenes. Wie so denn?

*) Das erste Opfer ward der Hestia, als der Göttin des häuslichen, und auch staatlichen, Herdes gebracht.

Sokrates. Ich muß die Namenbildung für das Werk solcher Leute halten. Wenn man die ausländischen Ausdrücke mitbetrachtet, so findet man erst recht den Sinn von jedem Wort. So z. B. auch bei dem, was wir οὐσία (Wesen) nennen, sagen Einige ἐσσία, Andere dagegen ὠσία. Zunächst nun ist es annehmbar, daß nach der einen Form das Wesen der Dinge Hestia heiße. Wenn wir Athener andererseits Hestia nennen was an dem Sein Antheil hat, so hieße das darnach ebenfalls mit Recht Hestia. Denn wahrscheinlich hat man auch bei uns vor Alters ἐσσία statt οὐσία gesagt. Wenn man ferner an die Opfer denkt, wird es glaublich, daß die Namenbildner wirklich diesen Gedanken hatten. Denn zuerst vor allen Göttern müßen der Hestia diejenigen opfern, welche das Wesen von Allem Hestia benannt haben. Die aber andererseits ὠσία sagen, die mögen wohl mit Heraklit glauben, daß alle Dinge in Bewegung sich befinden und nichts Bestand habe. Daher sei die Ursache und das Princip desselben das Stoßende (ὠθοῦν), und daher heiße es mit Recht ὠσία. Doch auch dieß wollen wir nur so gesagt haben, als verständen wir nichts davon.

Cap. XIX. Nach der Hestia verdienen Rhea und Kronos in Betracht zu kommen. Doch den Namen des Kronos haben wir schon durchgenommen. Indessen hab' ich vielleicht nicht Recht.

Hermogenes. Wie so denn, o Sokrates?

Sokrates. Bester, ich sehe einen ganzen Schwarm von Weisheit.

Hermogenes. Wie ist er denn?

Sokrates. Lächerlich klingt es freilich; [p. 402] doch hat die Sache wohl einige Wahrscheinlichkeit für sich.

Hermogenes. Wie so denn?

Sokrates. Ich glaube zu erkennen, daß Heraklit, ganz ur-

alte Lehrsätze vorbringt, die sich ganz und gar auf Kronos und Rhea beziehen, und zwar, was auch Homer schon sagte.

Hermogenes. Wie meinst du das?

Sokrates. Heraklit sagt doch, Alles bewege sich und Nichts habe Bestand, und indem er die Dinge mit dem Strom eines Flußes vergleicht, sagt er: Zweimal kannst du in denselben Fluß nicht hinabsteigen.

Hermogenes. So ists.

Sokrates. Wie weiter? scheint dir der, welcher den Stammeltern aller Götter die Namen Rhea und Kronos gab, der Ansicht des Heraklit sehr fern zu stehen? glaubst du, er habe zufällig Beiden Namen von Strömen gegeben?*) wie auch Homer**) den Okeanos nennt den Erzeuger der Götter und als Mutter die Tethys. Ich glaube auch Hesiodos***). Orpheus†) aber sagt irgendwo:

Erst Okeanos hielt, der edelflutende, Hochzeit
Der sich die Tethys freite, von Mutterseite ihm Schwester.

Bedenke also, daß dieß unter einander stimmt und ganz auf Heraklits Ansicht hinauskommt.

Hermogenes. Darin, scheint es, liegt etwas Wahres. Doch was der Name Tethys soll, verstehe ich nicht.

Sokrates. Doch soviel sagt er ja fast selbst, daß er der Name einer Quelle sei, nur verhüllt. Denn das Durchsiebende und Durchsickernde (*διαττώμενον* und *ἠθούμενον*) ist das Bild einer

*) Kronos ist mit *κρουνός* die Quelle, Rhea mit *ῥέω* zusammengestellt.

**) Ilias XIV, 200 und 201.

***) Hesiod Theog. 330 paßt nicht recht. Hesiod stellt vielmehr Erde und Himmel in die Spitze. Daher „ich glaube auch".

†) Orphica von Herm. p. 384.

Quelle. Aus diesen beiden Worten aber ist der Name Tethys zusammengesetzt.

Hermogenes. Das ist fein, o Sokrates.

Sokrates. Sollt' es auch nicht? Doch was folgt weiter? Den Zeus hatten wir schon.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. So laß uns seine Brüder nehmen, den Poseidon und Pluton und den anderen Namen den man ihm gibt.

Hermogenes. Gut.

Sokrates. Dem Poseidon hat wohl der erste Namenbildner seinen Namen daher beigelegt, weil ihn die Natur des Meeres im Schreiten aufhielt und nicht weiter vorgehn ließ, sondern ihm gleichsam zu einer Feßel der Füße wurde. Den Gott, der über diese Kraft herrscht, nannte er daher Poseidon, als wäre er *ποσίδεσμος*, fußgefeßelt. Das *ε* ist vielleicht des Wohllangs halber eingesetzt. Vielleicht drückt er auch nicht das aus, sondern statt des *σ* wurden ursprünglich zwei *λ* gesprochen, weil [p. 403] der Gott viel wiße — *πολλὰ εἰδώς*. Vielleicht heißt er auch vom Erschüttern der Erschütternde (*ὁ σείων*). Dann sind *π* und *δ* eingesetzt. Der Name Pluton aber bezieht sich auf die Gabe des Reichthums, *πλοῦτος*, weil aus der Tiefe der Erde der Reichthum heraufkommt. Der Name Hades aber bezeichnet wohl nach der Annahme der Meisten das Unsichtbare (*ἀειδές*), und weil sie den Namen fürchten, heißen sie ihn Pluton.

Hermogenes. Was hältst aber du davon, Sokrates?

Cap. XX. Sokrates. Mir scheint es, die Menschen haben über die Natur dieses Gottes vielfach irrige Vorstellungen und fürchten ihn ohne Grund. Denn sie fürchten ihn, weil Jeder von uns, wenn er einmal todt ist, stets dort ist; und weil die Seele des Leibes baar zu ihm hingeht, auch das fürchten sie. Mir scheint

dieß ganz auf ein und dasselbe hinzuzielen, das Reich des Gottes und sein Name.

Hermogenes. Wie doch?

Sokrates. Ich will dir meine Ansicht sagen. Sage mir doch, welches ist für irgend ein Wesen das stärkere Band, daß es irgendwo bleibe: Zwang oder Neigung?

Hermogenes. Weit stärker, Sokrates, ist die Neigung.

Sokrates. Würden also wohl dem Hades nicht Viele entrinnen, wenn er nicht Alle, die dorthin kommen, mit dem stärksten Bande feßelte?

Hermogenes. Offenbar.

Sokrates. Also feßelt er sie mit einer Neigung, wie's scheint, wenn er sie überhaupt mit dem mächtigsten Bande feßelt und nicht mit Zwang.

Hermogenes. So scheint es.

Sokrates. Gibt es nicht wieder viele Neigungen?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Folglich feßelt er sie mit der mächtigsten Neigung unter den Neigungen, wenn er sie ja mit dem mächtigsten Bande halten will.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Gibt es eine mächtigere Neigung, als wenn einer im Verkehr mit einem Anderen das Mittel sieht, selber beßer zu werden?

Hermogenes. Wahrlich keineswegs, o Sokrates.

Sokrates. Darum also, laß uns sagen, wolle Keiner von dort hierher zurückkehren, auch selbst die Sirenen*) nicht, sondern

*) Die Sirenen bezaubern auf der Oberwelt selbst die Schiffer durch ihren Gesang, so daß sie an sie heranzufahren nicht widerstehen können, da aber ihren Tod finden.

sie seien mit allen Uebrigen bezaubert. So schöne Reden weiß Hades vorzutragen und, nach diesem Satz wenigstens, ist Hades ein vollkommener Sophist*) und großer Wohlthäter seiner Umgebung, da er ja auch den hiesigen Menschen so viele Güter heraufsendet. So vielen Ueberfluß hat er dort, und davon erhielt er den Namen Pluton. Daß er ferner mit den Menschen nicht verkehren will, so lange sie ihre Leiber haben, sondern erst dann mit ihnen in Verbindung [p. 404] treten will, wenn die Seele rein von allen dem Leibe anhaftenden Uebeln und Begierden ist, scheint er dir darin nicht Philosoph, der wohl bedacht hat, daß er sie durch diese Bande mittelst ihrer Neigung zur Tugend halten könnte; hätten sie aber die rasenden Triebe des Leibes, so könnte nicht einmal sein Vater Kronos sie bei sich zurückhalten, wenn er sie auch mit den Banden feßelte, die, wie man sagt, er selber trug?

Hermogenes. Da hast du wohl Recht, o Sokrates.

Sokrates. So ist es denn weit entfernt, Hermogenes, daß der Name Hades von ἀειδής (unsichtbar) stamme, sondern vielmehr weil er alles Schöne immer weiß — ἀεὶ εἰδώς — hat ihn darnach der Gesetzgeber Hades benannt.

Cap. XXI. Hermogenes. Gut. Doch weiter, wie erklären wir Demeter, Hera, Apollon, Athene, Hephästos, Ares und die übrigen Götter?

Sokrates. Demeter hat offenbar nach der Gabe der Speise, die sie gibt, wie eine Mutter (διδοῦσα μήτηρ) ihren Namen. Hera aber ist gar liebenswürdig, ἐρατή, wie denn auch Zeus sie aus Liebe genommen haben soll. Doch vielleicht hat auch der Gesetzgeber als Himmelskundiger die Luft, ἀήρ, Hera genannt, und das verhüllt, indem er den Anfang ans Ende seßte. Das kann man er-

*) Vgl. Einleitung S. 12 ff

kennen, wenn man den Namen Hera oft hinter einander ausspricht. Pherephatta aber — auch vor dem Namen fürchten sich Viele, wie vor Apollon, aus Unbekanntschaft wohl mit der wahren Bedeutung der Namen. Denn sie denken an die Veränderung in Persephone *), und dann kommt er ihnen schrecklich vor. Er bedeutet jedoch, daß die Göttin weise sei. Denn weil die Dinge in Bewegung sind, so mag Weisheit sein, was sie anhält, betastet und ihnen folgen kann. Pherepapha also wäre der rechte Name der Göttin, wegen ihrer Weisheit und der Betastung des Bewegten — ἐπαφὴ τοῦ φερομένου. Daher ist auch Hades, ihr Gemahl, der Weise, weil sie dieselbe Eigenschaft besitzt. Jetzt aber verdreht man ihren Namen, weil man den Wohlklang höher achtet als die Wahrheit, und nennt sie Pherephatta. Ebenso geht es, wie gesagt, auch mit Apollon. Viele sind vor dem Namen des Gottes in Angst, als wenn er etwas gar Furchtbares bedeute. Oder hast du das nicht bemerkt?

Hermogenes. Allerdings, du hast Recht.

Sokrates. Und doch ist er meines Bedünkens dem Wesen des Gottes gar trefflich angepaßt.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Ich will versuchen, dir meine Ansicht mitzutheilen. [p. 405] Denn es ist unmöglich, daß ein einziger Name beßer für die vier Eigenschaften des Gottes paßen könnte, so daß er an alle anklänge und gewissermaßen die Kunst der Musik, des Wahrsagens, der Heilkunde und des Bogenschießens offenbarte.

Hermogenes. Nur heraus damit! Denn der Name muß nach deinen Worten etwas ganz Absonderliches sein.

Cap. XXII. Sokrates. Wohlgefugt ist er, weil der Gott

*) Welches Tod bringend bedeuten kann.

musikalisch ist. Denn zunächst das Reinmachen und die Reinigungen der Heilkunst und der Wahrsagerei, ferner die Räucherungen, die Bäder, die dabei vorkommen, und Besprengungen sei es im Dienst der Heilkunde oder der Wahrsagekunst, alles dieß hat nur ein Ziel, den Menschen rein darzustellen an Leib und Seele. Nicht?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Sollte er nicht der Gott sein, der da reinigt, abwascht und von den betreffenden Uebeln erlöst? (ὁ ἀπολούων καὶ ἀπολύων.)

Hermogenes. Sicherlich.

Sokrates. Nach den Lösungen und Abwaschungen wäre daher, weil er der Arzt dafür ist, sein rechter Name Apoluon. Mit Bezug auf die Wahrsagekunst aber, die Wahrheit und das Einfache (ἁπλοῦν) hieße er mit Recht, wie ihn die Thessaler nennen. Denn alle Thessaler nennen diesen Gott Aplun. Weil er ferner immer des Schußes mächtig ist durch seine Bogenschützenkunst, heißt er der Immertreffer, ἀεὶ βάλλων. In Bezug auf die Musik muß man annehmen, daß das α, wie in ἀκόλουθος (Geleiter) und ἄοιτις (Gemahlin) und oft, das Zusammen bedeutet, so auch hier das Zusammendrehen (πόλησις) sowohl am Himmel, bei dem man ja von Polen spricht, als auch bei dem Zusammenklang im Gesang, den man Symphonie nennt, weil alles dieß, wie die Gelehrten in der Musik und Astronomie sagen, zusammen nach einer gewissen Harmonie sich drehe. Dieser Gott aber hat die Harmonie unter sich und dreht alles zusammen bei Göttern und Menschen. Wie man nun statt ὁμοκέλευθος und ὁμόκοιτις sagte ἀκόλουθος und ἄκοιτις und an die Stelle von ὁμο ein α setzt, so hat man auch den Gott Apollon benannt, weil er ein ὁμοπολῶν ist, ein Zusammendreher, und hat ein λ eingeschoben, weil er sonst gleichlautend würde

mit dem unangenehmen Namen*) Diese Ableitung nehmen auch jetzt noch Manche an, und weil sie die innere Bedeutung des Namens nicht richtig auffaßen, fürchten sie sich davor, als bezeichne er eine Vernichtung. Er aber, wie gesagt, [p. 406] klingt an alle Eigenschaften des Gottes an: die Wahrheit, sein Immertreffen, Abwaschen und Zusammendrehen. — Die Musen aber und die Musik überhaupt hat er wohl vom Nachsinnen (*μῶσθαι*), dem Nachdenken und der philosophischen Thätigkeit, so benannt. Leto ferner von der Sanftmuth der Göttin, weil sie nachgiebig ist, *ἐθελήμων*, wenn man sie um etwas bittet. Vielleicht aber nach der Aussprache der Ausländer; denn Viele nennen sie Letho. Dann ist sie wohl von denen, die so sprachen, Leietho genannt worden, weil sie keinen rauhen, sondern einen sanften und geschmeidigen Charakter, *λεῖον ἦθος*, besitzt. Artemis aber bezeichnet das Frische, *ἀρτεμές*, und Sittsame, wegen ihrer Vorliebe für die Jungfräulichkeit. Doch vielleicht hat der Namengeber sie der Tugend kundig, *ἀρετῆς ἴστωρ*, genannt und vielleicht auch weil sie des Mannes Pflug in dem Weibe haßt, *ἄροτον μισοῦσα*.**) Aus einem dieser Gründe, oder aus allen zusammen, gab der Namengeber der Göttin ihren Namen.

Cap. XXIII. Hermogenes. Wie ists aber mit Dionysos und Aphrodite?

Sokrates. Schwierige Fragen das, o Sohn des Hipponikos! Doch es gibt ja für diese Götter neben der ernsthaften auch

*) *ἀπολῶν* würde heißen: der da verderben wird.

**) Ein den attischen Dichtern geläufiges Bild für eheliche Verbindung. Vgl. Soph. Oed. Rex 1497. Es gründet sich auf eine alte Formel in Eheverträgen. Vgl. K. F. Hermann Lehrb. d. griech. Alterth. III, §. 30, 2.

eine scherzhafte Auffaßung der Namen. Nach der ernsthaften frage andere Leute; die scherzhafte aber können wir gleich durchnehmen. Denn diese Götter lieben den Scherz. Dionysos nämlich würde als Geber des Weines, *διδοὺς οἶνον*, Didoinysos im Scherze heißen. Weil aber der Wein, *οἶνος*, die Meisten der Trinkenden glauben, *οἴεσθαι*, macht, sie hätten Verstand, *νοῦς*, während sie ihn nicht haben, würde er mit vollstem Rechte *οἰόνους* heißen. In Betreff der Aphrodite aber darf man dem Hesiod*) nicht widersprechen, sondern muß ihm zugeben, daß sie wegen ihrer Entstehung aus dem Schaum, *ἀφρός*, Aphrodite heiße.

Hermogenes. Aber Sokrates, als Athener wirst du doch der Athene nicht vergeßen und des Hephästos und Ares!

Sokrates. Das wäre auch nicht recht.

Hermogenes. Gewis nicht.

Sokrates. Der Grund, warum sie den anderen Namen trägt, ist nicht schwer anzugeben.

Hermogenes. Welchen?

Sokrates. Pallas nennt man sie doch?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Wenn wir nun diesen Namen von dem Waffentanze herleiteten, hätten wir, denk ich, Recht. Denn sich selbst oder [p. 407] etwas Anderes von der Erde oder mit den Händen in die Höhe heben, nennen wir doch schwingen und schwingen laßen (*πάλλειν καὶ πάλλεσθαι*), tanzen und tanzen laßen.

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Daher also Pallas.

Hermogenes. Doch was meinst du denn zu dem anderen?

*) Theogonie 195 ff.

Sokrates. Dem Namen Athene?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Der iſt ſchon ſchwieriger. Wahrſcheinlich haben nämlich auch die Alten über die Athene denſelben Glauben gehabt, wie jetzt die gelehrten Ausleger des Homer. Denn nach den Erklärungen der Meiſten von ihnen ſoll der Dichter die Göttin als Verſtand und Denken dargeſtellt haben, und eine ähnliche Vorſtellung hat ſich wahrſcheinlich auch der Namenbildner von ihr gemacht, mit einem noch ſtärkeren Ausdruck aber nennt er ſie Gottesvernunft (θεοῦ νόησις) und will gewiſſermaßen ſagen: das iſt die Gottvernunft, ἁ θεονόα; dabei wendet er nach ausländiſcher Mundart das α ſtatt des η an und läßt ι und σ weg. Vielleicht auch nicht einmal ſo, ſondern weil ſie das Göttliche denke (θεῖα νοεῖ) nannte er ſie im Unterſchied von Anderen Theonoe. Doch liegt auch die Annahme nicht ferne, daß er ſie habe Ethonoe nennen wollen, weil dieſe Göttin die Vernunft in der Geſinnung ſei, ἐν τῷ ἤθει νόησις. Dann aber hat er ſelbſt oder haben Andere ſpäter den Namen ſchöner machen wollen, wie man glaubte, und nannten ſie Athena.

Hermogenes. Weiter den Hephäſtos? was ſagſt du darüber?

Sokrates. Nach dem edlen Kenner des Lichtes, φάεος ἴστωρ*), fragſt du?

Hermogenes. Wohl.

Sokrates. Das kann wohl Jeder ſehen, daß er Phaiſtos iſt, ein Leuchtender, und das η nur angenommen hat.

Hermogenes. Gut; wenn dir nicht etwa, wie's faſt ſcheint, noch etwas Anderes in den Sinn kommt.

*) Offenbar eine Anſpielung auf eine Stelle in einem Dichter.

Sokrates. Doch damit das nicht geſchehe, frage nach dem Ares.

Hermogenes. Nun, ſo frage ich nach ihm.

Sokrates. Er mag alſo, wenn du willſt, nach ſeinem männlichen und tapferen Weſen, ἄῤῥεν καὶ ἀνδρεῖον, Ares heißen. Doch auch nach ſeiner rauhen und unbeugſamen Natur — man nennt das ἄῤῥατος — würde einem ſo durch und durch kriegeriſchen Gotte der Name Ares gebüren.

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Laß uns jedoch nun, bei den Göttern! von den Göttern Abſchied nehmen. Denn ich fürchte mich über ſie zu reden. Wenn du aber über einiges Andere Auskunft wünſcheſt, ſo leg es mir vor, damit du ſeheſt wie trefflich des Euthyphron Roſſe*).

Hermogenes. Das will ich thun; nur geſtatte mir noch eine Frage über Hermes, da Kratylos behauptet, ich ſei kein Hermogenes, kein Hermesſohn. Laß uns alſo zu erwägen ſuchen, welchen Sinn der Name Hermes hat, damit wir auch ſehen, ob er wirklich Recht hat.

Sokrates. Wahrlich, Hermes muß ja irgendwie auf die Rede gehen, Dollmetſcher ſein, ἑρμηνεύς, und Bote, diebiſch, [p. 408] täuſchend in Reden und Meiſter im Marktverkehr: dieſe ganze Beſchäftigung hat doch in der Kraft der Rede ihren Mittelpunkt. Was ich auch früher ſchon ſagte, εἴρειν (ſagen) iſt der Gebrauch der Rede; jenes Wort aber, das auch Homer oft gebraucht, ἐμήσατο ſagt er, bedeutet ausdenken. Nach dieſen beiden Worten befiehlt uns daher der Geſetzgeber den Gott, der das Reden und die Rede

*) Ilias V. 221 ſagt Aeneas zu Pandaros:
Auf! nun den Wagen beſteig mir, damit du erkenneſt wie trefflich
Troiſche Roſſe.

ausgedacht hat, — das Reden heißt ja εἴρειν — zu nennen und sagt gleichsam: Ihr Menschen, der Gott, der das Reden erdacht hat, verdiente bei Euch den Namen Eiremes. Jetzt aber nennen wir ihn, wie wir glauben, mit einer Verschönerung des Namens Hermes. Auch die Iris hat ja wohl von dem Reden ihren Namen, weil sie Botin war.

Hermogenes. Wahrlich, Kratylos hat doch Recht, daß ich kein Hermogenes sei. Wenigstens in der Rede bin ich nicht sehr erfinderisch.

Cap. XXIV. Sokrates. Daß ferner Pan, des Hermes Sohn, eine Doppelnatur hat, hat seinen guten Grund, mein Freund. *)

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Du weißt, daß die Rede Alles, πᾶν, andeutet und sich dreht und wendet. Auch ist sie doppelseitig, bald wahr, bald falsch.

Hermogenes. Gewis.

Sokrates. Das Wahre an ihr ist glatt und göttlich und wohnt droben unter den Göttern, die Lüge aber unten unter dem größten Theile der Menschen, ist rauh und bockartig oder tragisch. Denn da in dem tragischen Lebenskreiße gibt es auch die meisten Mythen und Lügen.

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Mit Recht wäre also der alles Andeutende

*) Pan, der Gott der Hirten, meist als Sohn des Hermes und einer Nymphe bezeichnet, hat Füße und Hörner eines Bockes, ist behaart und beschwänzt, im Uebrigen aber hat er Menschengestalt. Der Bock heißt τράγος. Ein Bock ward dem Dionysos geopfert, und während dieses Opfers fanden dithyrambische Gesänge statt, aus denen sich die Tragödie entwickelte, die daher eigentlich Bocksgesang bedeutet.

und immer sich Wendende, ἀεὶ πολῶν, Pan Nipolos (Ziegenhirte), ein doppelgestaltiger Hermessohn, von oben glatt, nach unten rauh und bockgestaltig. Und sicherlich ist Pan die Rede oder der Rede Bruder, wenn er überhaupt des Hermes Sohn ist. Daß ein Bruder dem anderen gleiche, ist nicht zu verwundern. Doch, was ich eben sagte, mein Trefflicher, laß uns von den Göttern Abschied nehmen.

Hermogenes. Von dieser Klasse ja, mein Sokrates, wenn du's willst; warum solltest du dich aber nicht über solche auslaßen, wie Sonne, Mond und Sterne, Erde, Aether, Luft, Feuer, Waßer, Jahreszeiten und Jahr?

Sokrates. Du stellst mir freilich viele Aufgaben; doch will ich dran gehen, wenn dir wirklich ein Gefallen damit geschieht.

Hermogenes. Wirklich, ein großer Gefallen.

Sokrates. Was willst du also zuerst? oder sollen wir, wie du begannst, die Sonne vornehmen?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Ihr Name ἥλιος also möchte leichter verständlich werden wenn man die dorische Form zu Hülfe nimmt. [p 409] Denn die Dorier sagen ἅλιος. Halios aber mag sie in Bezug darauf heißen, daß sie die Menschen zu demselben Zweck vereinigt, ἁλίζει, wenn sie aufgeht; oder auch darum weil sie sich immer um die Erde drängt, εἱλεῖ, in ihrem Laufe, vielleicht auch weil sie auf ihrem Wege alles, was aus der Erde kommt, in Farbe kleidet. Das αἰολεῖν aber heißt soviel als bunt färben.

Hermogenes. Ferner der Mond.

Sokrates. Dieser Name macht offenbar dem Anaxagoras sein Verdienst streitig.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. Er beweist ja ganz deutlich, daß der Satz, wel-

chen Jener neuerdings aussprach, viel älter ist, daß nehmlich der Mond sein Licht von der Sonne erhalte.

Hermogenes. Inwiefern?

Sokrates. σέλας, Glanz, heißt doch soviel als Licht.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Dieses Licht aber ist immer, ἀεὶ, gewissermaßen neu, νέον, und alt, ἔνον, am Monde, wenn nämlich die Anaragoräer Recht haben. Denn bei ihrem Kreißlauf um ihn herum wirft die Sonne immer neues darauf; das alte bleibt aus dem vorhergehenden Monat.

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Es nennen ihn ja Viele auch Selanaia.

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Weil er immer alten und neuen Glanz hat wäre der richtigste Name für ihn: Selaenoneoaeia; zusammengezogen aber heißt er dann Selanaia.

Hermogenes. Der Name klingt freilich dithyrambisch*), o Sokrates. Doch was sagst du zum Monat und zu den Sternen?

Sokrates. Der Monat, μείς, sollte eigentlich vom Kleinerwerden (μειοῦσθαι) μείης heißen. Die Gestirne aber, ἄστρα, führen wahrscheinlich das Attribut des Blitzes, ἀστραπή. Der Blitz aber wäre eigentlich, weil er die Augen blendet (ἀναστρέφει), eine Blendung, ἀναστρωπή, jetzt aber heißt er des Wohllauts halber ἀστραπή.

Hermogenes. Ferner Feuer und Wasser (πῦρ καὶ ὕδωρ)?

*) Der Dithyramb ist das Festlied bei dem begeisterten Bachos oder Dionysoskult. Es bewegte sich in hohem Schwung der Sprache und des Rhythmus. Daher waren die Dithyramben reich an großen, volltönenden, neugebildeten Worten.

Sokrates. Ueber πῦρ weiß ich nichts. Entweder scheint mich Euthyphrons Muse verlaßen zu haben, oder es ist das gar schwer. Nun hab Acht, welch ein Mittelchen ich für alle diese Namen in Anwendung bringe, die ich nicht zu erklären weiß.

Hermogenes. Nun, welches?

Sokrates. Das will ich dir sagen. Antworte mir nur. Könntest du mir etwa sagen, nach welchem Gesichtspunkt das Feuer benannt ist?

Hermogenes. Ich wahrhaftig nicht.

Cap. XXV. Sokrates. So überlege dir, was ich darüber vermuthe. Denn ich glaube, daß die Hellenen, insbesondere solche welche unter der Herrschaft der Barbaren wohnen, viele Namen von den Barbaren angenommen haben.

Hermogenes. Was willst du damit?

Sokrates. Wollte man die Bedeutsamkeit dieser Namen nach der hellenischen Sprache und nicht nach jener, aus welcher der Name stammt, untersuchen, so muß man, weißt du, rathlos werden.

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Vielleicht ist also auch der Name πῦρ [p. 410] ein Fremdwort. Denn man kann ihn einerseits nicht leicht mit einer hellenischen Mundart in Beziehung bringen, andererseits aber ist es eine bekannte Thatsache, daß die Phryger so sprechen; nur mit einer geringen Abweichung. Gerade so ist es auch mit den Worten ὕδωρ, Waßer, κύνες, Hunde, und vielen anderen.

Hermogenes. Gut.

Sokrates. Solchen Worten darf man also keine Gewalt anthun. Denn es ließe sich ja wohl etwas darüber sagen. Feuer und Waßer halte ich mir auf diese Art vom Leibe. Heißt dagegen, mein Hermogenes, nicht die Luft offenbar darum ἀήρ weil sie die Dinge von der Erde aufhebt (αἴρει)? oder weil sie immer in Strö-

mung ist (ἀεὶ ῥεῖ)? oder, weil aus ihrer Strömung Wind entsteht? Denn die Dichter nennen doch des Windeswehen ἀήτας. Vielleicht also heißt es ἀητορρόου, wie wenn man von Windströmungen redete. So etwa vermuthe ich auch, daß der Aether, weil sein Strom immer um die Luft läuft, ἀεὶ θεῖ, richtig ἀειθεήρ hieße. Der Sinn von γῆ (Erde) wird klarer, wenn man sie γαῖα nennt. Denn γαῖα würde nach Homer der richtige Ausdruck für Erzeugerin sein. Denn er braucht γεγάασι für das Erzeugt werden. Doch genug. Was hätten wir darnach zu erklären?

Hermogenes. ὧραι, die Jahreszeiten, o Sokrates, und ἐνιαυτὸς und ἔτος, das Jahr.

Sokrates. Die Horen muß man offenbar attisch nach alter Weise sprechen, wenn man die Angemeßenheit des Namens verstehen will. Denn sie sind Grenzen, ὅραι, weil sie Winter und Sommer, die Winde und die Zeit der Reife der Erdfrüchte begrenzen, ὁρίζειν. Also weil sie begrenzen, verdienen sie den Namen ὅραι. ἐνιαυτός und ἔτος scheinen zusammen einen Satz zu bilden. Denn was das Wachsende und Werdende jedes der Reihe nach ans Tageslicht bringt und in sich selber prüft, das nennen — wie oben den Namen Zeus in zwiefacher Scheidung die Einen Ζῆνα, die Anderen Δία nannten — auch hier ebenso die Einen ἐνιαυτός, weil es in sich selbst, ἐν ἑαυτῷ, die Andern ἔτος schlechthin, weil es prüft, ἑτάζει; der ganze Satz aber bezeichnet das in sich selbst Prüfende, zwiefach, obwohl es nur eines ist, so daß dadurch zwei Namen entstanden sind, ἐνιαυτός und ἔτος, aus einem Satze.

Hermogenes. Sokrates, du machst fürwahr große Fortschritte.

Sokrates. Ich treibe bereits, denk ich, offenbar auf der Höhe der Weisheit.

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Bald wirst du das noch mehr sagen. [p. 411]

Cap. XXVI. Hermogenes. Nach dieser Klasse wünscht ich gern eine Erörterung über die Bedeutsamkeit der herrlichen Namen, die auf die Tugend sich beziehen, z. B. φρόνησις, Denken, σύνεσις, Einsicht, δικαιοσύνη, Gerechtigkeit, und alle andere derartigen Worte.

Sokrates. Da bringst du keine schlechte Klasse von Worten in Anregung. Doch da ich einmal das Löwenfell *) angezogen habe, darf ich nicht feige werden, sondern muß denn auch Denken, Einsicht, Meinung, Erkenntnis und alle übrigen schönen Worte, von denen du eben sprachst, in Betracht ziehen.

Hermogenes. Vorher dürfen wir sicherlich nicht ablaßen.

Sokrates. Wahrhaftig, beim Hunde, der Gedanke, den ich schon eben hatte, ist keine üble Ahnung, daß es nämlich den Menschen der Urzeit ergieng, welche die Namen gaben, wie auch den meisten Weisen unserer Zeit. Wenn sie das Wesen der Dinge untersuchen wollen, wird ihnen von dem häufigen Hin- und Herdrehen schwindelig, und dann kommt es ihnen vor, als ob die Dinge sich drehten und ganz und gar in Bewegung wären. Sie meßen aber dann nicht dem Zustand in ihrem eigenen Inneren die Schuld dieser Vorstellung bei, sondern behaupten die Dinge selbst seien so beschaffen, es gebe nichts Stetiges und Bleibendes darin, sondern immerfort seien sie im Fluß und in Bewegung und voll von jeder Art von Bewegung und Werden. Ich sage das aber mit Bezug auf alle jetzt in Frage stehenden Worte.

Hermogenes. Inwiefern denn, o Sokrates?

*) Bezieht sich auf die aesopische Fabel, wornach der Esel das Fell eines Löwen anzog und mit seinem Geschrei allgemeinen Schrecken zu verursachen meinte. Er ward aber entdeckt, ausgelacht und mit Schlägen heimgetrieben.

Sokrates. Du haſt vielleicht nicht bemerkt, daß die eben genannten Worte den Dingen durchaus in der Vorausſetzung beigelegt ſind, als ſeien dieſe in Bewegung, im Fluß und Werden begriffen?

Hermogenes. Das hab ich gerade nicht gemerkt.

Sokrates. Gleich fürwahr das zuerſt genannte Wort ſchließt dieſe Vorausſetzung in ſich.

Hermogenes. Welches?

Sokrates. Die φρόνησις, Denken. Denn ſie iſt die Bewegung und des Fluße's Wahrnehmung, φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις. Man könnte auch annehmen, Genuß der Bewegung, ὄνησις φορᾶς; jedenfalls aber geht ſie auf Bewegung. Wenn du ferner willſt die γνώμη, Meinung, bezeichnet durchaus eine Betrachtung und Abwägung des Werdens, γονῆς νώμησις. Denn Abwägen, νωμᾶν, und Betrachten, σκοπεῖν, iſt einerlei. Ferner die νόησις, Wahrnehmung, ſelber iſt das Langen nach dem Neuen, νέου ἔσις. Daß das Seiende neu ſei, heißt ſoviel, als es ſei immer im Werden begriffen. Daß darnach nur die Seele verlange, bekundet der, welcher dieſen Namen, νεόεσις, gebildet hat. Denn vor Alters hieß es nicht νόησις, ſondern ſtatt des η mußte man zwei ε ſprechen, νεόεσις. Die σωφροσύνη, Beſonnenheit, iſt die [p. 412] Bewahrung, σωτηρία, der eben erſt betrachteten φρόνησις. Doch weiter ἐπιστήμη, Erkenntnis, deutet an, daß die gediegene Seele den Dingen in ihrer Bewegung nachfolge und weder zurückbleibe noch voreile. Daher muß man nur das ε abwerfen und ſie πιστήμη, Treubleib, nennen. Σύνεσις, Einſicht, ferner mag ein Zuſammenfaßen bedeuten. Wenn man aber συνιέναι, einſehen, ſagt, ſo ſagt man damit ganz daßelbe wie mit ἐπίστασθαι, wißen. Denn συνιέναι bedeutet, daß die Seele mit den Dingen gehe. Sodann σοφία, Weisheit, bezeichnet gewis das Anhalten der Bewegung. Es klingt nur etwas zu dunkel und fremdländiſch. Aber man muß ſich nur aus den Dichtern erinnern, daß ſie gar oft von einem Gegenſtand ſagen, der raſch ſich vorwärts zu bewegen beginnt: ἐσύθη d. h. er ſtürzte fort, ſagen ſie. So hatte auch ein Lakonier, der zu den wohlangeſehenen Bürgern zählte, den Namen Sus; denn die Lakedämonier verſtehen darunter den raſchen Anſturm. Das Anhalten, ἐπαφή, nun dieſer Bewegung, da die Dinge in Bewegung ſein ſollen, bezeichnet σοφία. Ferner das Wort ἀγαθόν, gut, will auf das Bewundernswerthe, ἀγαστόν, in der ganzen Natur bezogen ſein. Denn da ja die Dinge ſich bewegen, ſo wohnt ihnen Schnelligkeit inne und Langſamkeit. Alſo iſt nicht alles Schnelle bewundernswerth, ſondern nur einiges. Unter dem Schnellen (θοόν) dem Bewundernswerthen kommt nämlich dieß Attribut zu — das Gute.*)

Cap. XXVII. Ferner δικαιοσύνη, Gerechtigkeit. Leicht läßt ſich ſchließen, daß dieſer Name auf die Einſicht in das Gerechte, δικαίου σύνεσις, geht; das Gerechte, δίκαιον, ſelbſt aber iſt ſchwierig zu enträthſeln. Denn bis auf einen gewiſſen Punkt ſtimmen, ſcheint es, Viele überein, dann aber gehen die Anſichten auseinander. Denn Alle, welche glauben, das All ſei in Bewegung, ſchreiben ihm größtentheils keine andere Action zu, als daß es ſich vorwärts bewege; durch all dieß aber gehe etwas durch mittelſt deſſen das Werdende überhaupt werde. Dieß ſei ſehr raſch und fein. Denn es könnte ſonſt nicht durch all das Gehende hindurchgehen, wenn es nicht ſehr fein wäre, ſo daß nichts es zurückhalten könne, und ſo raſch, daß im Verhältnis zu ihm das Uebrige ruhig ſtehe. Da es nun in ſeinem Durchgehen, διαϊόν, über alles Uebrige Herrſchaft übt, ſo nannte man es treffend δίκαιον, indem man

*) Mit Hermann.

nur des Wohllauts wegen noch die Hülfe des κ in Anſpruch nahm. Bis auf dieſen Punkt nun, wie wir eben ſchon ſagten, ſtimmen Viele über das Weſen des Gerechten überein. Weil ich, [p. 413] Hermogenes, in dieſem Stück ſehr eifrig bin, hab ich das Alles im Vertrauen erfahren, daß das Gerechte und Urſächliche darin beſteht — denn urſächlich heißt etwas, durch (διὰ) das ein Anderes entſteht — und auch den Zeus Δία zu nennen, ſagte mir einer, ſei aus dieſem Grunde recht. Wenn ich ſie nun nichts deſtoweniger weiter frage: Was iſt denn nun, mein Beſter, bei dieſem Sachverhältnis eigentlich das Gerechte? dann, ſcheint es faſt, frage ich ſchon mehr, als billig iſt und überſpringe die Schranken. Dann, ſagen ſie, ich hätte genug gehört und ſuchen, um mich zufrieden zu ſtellen, der eine Dieß, der andere Das vorzubringen und harmonieren nicht mehr unter einander. Der eine nämlich behauptet die Sonne ſei das Gerechte. Denn ſie allein durchwandle und erwärme und verwalte ſo die Welt. Wenn ich das nun in meiner Herzensfreude Jemanden mittheile und denke ich hätte eine koſtbare Wahrheit vernommen, ſo lacht mich der aus und fragt, ob ich denn glaube es gebe in der Welt nichts Gerechtes mehr, wenn die Sonne untergegangen ſei. Wenn ich nun um ſeine eigene Meinung in ihn dringe, nennt er mir das Feuer. Das iſt aber nicht leicht zu begreifen. Ein Anderer meint es ſei nicht das Feuer, ſondern eben die Wärme, die in dem Feuer iſt. Wieder ein Anderer erklärt alle dieſe Meinungen für lächerlich und meint das Gerechte ſei, wie es Anaxagoras beſtimme, die Vernunft nämlich. Denn ſie ſei unbeſchränkt in ihrer Herrſchaft, mit Nichts gemiſcht, und ſo ordne ſie alle Dinge, indem ſie alle durchdringe. Da bin ich denn, mein Lieber, in weit größerer Rathloſigkeit, als ehe ich über das eigentliche Weſen des Gerechten etwas zu erfahren ſuchte. Doch, worüber wir ja die Erörterung anfingen, ſeinen Namen führt es offenbar aus dem angegebenen Grunde.

Hermogenes. Dieſe Anſicht, Sokrates, haſt du offenbar von Jemand gehört und ſchüttelſt ſie nicht aus dem Aermel (improviſierſt ſie nicht).

Sokrates. Wie denn das Uebrige?

Hermogenes. Das gerade nicht.

Cap. XXVIII. Sokrates. Höre nur. Denn vielleicht kann ich dich auch in dem Kommenden täuſchen, als ſpräche ich nicht vom Hörenſagen. Was bleibt uns nach der Gerechtigkeit noch übrig? Die Tapferkeit, ἀνδρεία, haben wir, glaub ich, noch nicht durchgenommen. Denn, ἀδικία, Ungerechtigkeit bezeichnet ganz klar ein wirkliches Hindernis für das Durchgehende (das Gerechte); ἀνδρεία aber weiſt darauf hin, daß im Kampfe die Tapferkeit ihren Namen erhalte. Kampf aber kann in Wahrheit, wenn Alles im Fluß iſt, nichts Anderes ſein, als die entgegengeſetzte Strömung. Wenn man nur das δ aus dem Worte ἀνδρεία wegnimmt, ſo macht der Name ἀνρεία die Sache ſelber kund. Offenbar iſt jedoch nicht die jeder beliebigen Strömung entgegengeſetzte Strömung Tapferkeit, ſondern die allein, welche dem Strome gegen das Gerechte entgegentritt. [p. 414] Denn ſonſt würde man die Tapferkeit nicht loben. Auch, ἄῤῥεν, das Männliche, und ἀνήρ, der Mann, beziehen ſich auf etwas Aehnliches, den Aufſtrom, ἄνω ῥοή. Γυνή aber, das Weib, ſoll offenbar das Gebären, γονή, bezeichnen. Θῆλυ dagegen, das Weibliche, ſcheint von θήλη, der Mutterbruſt, benannt. Θήλη aber ſagt man doch, Hermogenes, weil die Mutterbruſt das Gedeihen, τεθηλέναι, gleichſam des Angefeuchteten, befördert.

Hermogenes. Natürlich, Sokrates.

Sokrates. Doch das θάλλειν, Gedeihen, ſelbſt ſcheint mir das Wachsthum der Kleinen darzuſtellen, weil dieß ſo raſch und plötzlich vor ſich geht. Das hat man ungefähr durch das Wort nachgebildet, das aus θεῖν, laufen, und ἅλλεσθαι, ſpringen, zu-

sammengefugt ist. Doch merkst du nicht, daß ich vom Wege abschweife, sobald ich auf ebene Bahn komme? Wir haben aber noch viele Worte übrig, die zu den wichtigen zählen.

Hermogenes. Du hast Recht.

Sokrates. Dazu gehört auch τέχνη, die Kunst, dessen Grundbedeutung man erforschen muß.

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Bezeichnet es nicht das Haben der Vernunft, ἔξιν νοῦ, wenn man nur das τ wegläßt und das ο zwischen χ und ν und η einschiebt?

Hermogenes. Die Erklärung ist ja gar schlüpfrig, o Sokrates!

Sokrates. Mein Bester, du weißt nicht, daß schon die ersten Namen, gleich als sie gebildet waren, von Anderen verdunkelt wurden, welche ihnen einen hochtrabenderen Klang beibringen wollten und deshalb um des Wohllauts willen Buchstaben einsetzten und wegließen und sie von allen Seiten drehten und wendeten, aus Sucht zu verschönern und durch den Einfluß der Zeit. Denn kommt dir nicht auch in dem Worte κάτοπτρον, für Spiegel, die Einschiebung des ρ albern genug vor? *) Das thun, denk ich, Leute, die sich um die Wahrheit nicht kümmern und nur eine mundgerechte Aussprache zu bilden suchen, und es durch ihre vielen Zusätze an die ersten Worte zuletzt dahin bringen, daß nicht ein einziger Mensch den eigentlichen Sinn des Wortes versteht. So nennt man auch die Sphinx statt Phinx Sphinx, und vieles Andere ähnlich.

Hermogenes. Das ist leider so, o Sokrates.

Sokrates. Wenn man jedoch Jeden in die Worte einschieben

*) Denn Sokrates leitet von ὄπτω (sehen) ab. Doch ist der Stamm οπ, und τρον die Bildungssilbe, mittelst deren Werkzeuge einer Thätigkeit bezeichnet werden.

und daraus wegnehmen läßt, was ihm beliebt, so wird es leicht dahin kommen, daß man jedes Wort für jedes Ding paßend machen kann.

Hermogenes. Du hast Recht.

Sokrates. Recht gewis; doch, denk ich, du unser weiser Präses *), mußt auch auf Maaß und Wahrscheinlichkeit Acht haben.

Hermogenes. Gern.

Cap. XXIX. Sokrates. Ich will dir helfen, Hermogenes; aber, mein Trefflichster, sei nicht allzuscharf: „daß du mich nicht entkleidest der Kraft **). [p. 415] Denn ich komme zur Krone der besprochenen Ausdrücke, wenn wir nur nach der τέχνη erst noch μηχανή, der Kunstgriff, betrachtet haben werden. Denn μηχανή ist wohl, wie mir scheint, ein Ausdruck für ein ausgedehntes Vollbringen. Denn μῆκος, Länge, bezeichnet eine Ausdehnung. Daher ist das Wort μηχανή aus diesen beiden, μῆκος und ἄνειν, zusammengesetzt. — Doch was ich eben erst sagte, wir müßen zur Krone der besprochenen Ausdrücke übergehen. Den Sinn der Namen ἀρετή, Tugend, und κακία, Schlechtigkeit, müßen wir erforschen. Das eine kann ich noch nicht recht durchschauen, das andere aber scheint mir klar. Denn es stimmt mit allem Früheren. Denn weil ja die Dinge im Gange sind, so wäre alles was schlecht geht, κακῶς ἰέν, Schlechtigkeit, κακία. Wenn aber diese Eigenschaft eine Seele beherrscht, daß sie schlecht an die Dinge geht, so hat sie recht eigentlich das Attribut des Ganzen — nämlich Schlechtigkeit. Die Grundbedeutung des

*) ἐπιστάτης eigentlich der Vorsitzende, Leitende in der Senatssitzung, Volksversammlung u. dgl. Hier übertragen auf die Leitung des Gespräches, die dem Hermogenes scherzweise übertragen wird. Er soll es wie ein Präsident überwachen.

**) Ilias VI, 265. Worte Hektors. Dem schwachen Hermogenes gegenüber starke Ironie; aber der Leser dürfte den Wink um so beßer verstehen.

κακῶς ἰέναι, schlecht Gehen, tritt, glaub ich, auch in dem Worte δειλία, Feigheit, hervor, das wir noch nicht durchnahmen, sondern übergiengen, obwohl wir es gleich nach der Tapferkeit hätten in Betracht ziehen sollen. Freilich haben wir ja auch noch vieles Andere übergangen. Die Feigheit, δειλία, bezeichnet aber eine ſtarke Feßel der Seele. Denn das Wort λίαν, zu ſehr, iſt ein außerordentlicher Grad von Stärke. So wäre denn die Feigheit die allzugroße und mächtigſte Feßel (δεσμός von δεῖ, feßelt) der Seele. So iſt gewiß auch die ἀπορία, Unwißenheit, etwas Schlechtes und alles, ſcheint es, was nur dem Bewegen und Fortkommen, πορεύεσθαι, hinderlich ſein mag. Das ſchlecht Gehen drückt alſo offenbar die gehemmte und gehinderte Bewegung aus; wenn dann gar die Seele dieſen Zuſtand in ſich hat, wird ſie der Schlechtigkeit voll. Wenn aber der Name Schlechtigkeit auf derartige Verhältniſſe geht, ſo dürfte die Tugend, ἀρετή, das Gegentheil davon ſein und zunächſt die leichte Bewegung, εὐπορία, bezeichnen; dann daß der Strom der guten Seele immer frei ſei. Wenn daher das ungehemmte und immer ungehinderte Strömen, wie's ſcheint, als Attribut dieſen Namen erhalten hat, ſo ſpricht man richtig ἀειρείτη, die Immerſtrömende. Vielleicht nennt ſie aber der Sprachbildner auch αἱρετή, die Vorzügliche, weil dieſe Seelenbeſchaffenheit am meiſten vorzuziehen ſei. Beides iſt zuſammengezogen, und man ſpricht ἀρετή. Doch vielleicht wirſt du mir wieder Einbildung vorwerfen; ich aber behaupte, wenn meine vorangehende Erklärung von κακία richtig iſt, ſo muß es auch richtig ſein mit dieſem Worte ἀρετή.

Hermogenes. Was ſoll aber nun der Name [p. 416] κακόν bezeichnen, durch den du im Vorhergehenden Vieles erklärt haſt?

Sokrates. Es kommt mir, beim Zeus, ſonderbar vor und ſchwer zu enträthſeln. Ich muß daher auch hierbei jenen Kunſtgriff anwenden.

Hermogenes. Welchen denn?

Sokrates. Daß ich auch dieß als Fremdwort bezeichne.

Hermogenes. Es ſieht wenigſtens aus, als hätteſt du Recht: doch, wenn du willſt, laßen wir das und verſuchen wir zu erkennen, in wiefern die Worte καλόν, ſchön, und αἰσχρόν, häßlich, wohl gewählt ſind.

Sokrates. Der Sieg von αἰσχρόν ſcheint mir gleich auf der Hand zu liegen, denn auch dieß Wort entſpricht dem Vorausgehenden. Denn alles was den Strom der Dinge hindert und hemmt, ſchmäht offenbar den Namenbildner; ſo hat er auch dem, was den Strom immer hemmt, dieſen Namen ἀει-σχο-ροῦν, das Immerſtromhemmende, gegeben, jetzt hat man es zuſammengezogen und ſpricht αἰσχρόν.

Hermogenes. Ferner das Schöne, καλόν?

Sokrates. Das iſt ſchwieriger zu verſtehen. Gleichwohl iſt es nur wenig im Klange und in der Länge des ον verändert.

Hermogenes. Wie ſo?

Sokrates. Dieſes Wort iſt wohl ein Attribut des Denkens.

Hermogenes. Wie meinſt du das?

Sokrates. Wohlan, worin ſiehſt du den Grund der Benennung eines jeden unter den Dingen? Nicht in jenem, was die Namen feſtgeſtellt hat?

Hermogenes. Allerdings wohl.

Sokrates. Soll das nicht das Denken entweder der Götter oder der Menſchen oder beides ſein?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Iſt demnach nicht das was die Dinge benannt hat (καλοῦν) und das Schöne ein und daſſelbe, nämlich das Denken?

Hermogenes. Freilich.

Sokrates. Nichtwahr, alles was Verstand und Denken gemacht hat ist lobenswerth, was nicht, verdient Tadel?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Die Arzneikunde bringt Arzneikundiges und die Baukunde Baukundiges hervor: oder meinst du anders?

Hermogenes. Nein, so.

Sokrates. So auch das Schöne also Schönes?

Hermogenes. Nothwendig.

Sokrates. Ist das aber, was wir sagen, das Denken?

Hermogenes. Gewis.

Sokrates. Daher gehört dieß Attribut, das Schöne, mit Recht der Einsicht, welche Dinge hervorbringt, die wir freudig begrüßen, indem wir sie für schön erklären.

Hermogenes. Offenbar.

Cap. XXX. Sokrates. Was ist weiter noch übrig von solchen Worten?

Hermogenes. Die mit dem Guten und Schönen zusammenhängenden Begriffe: zuträglich, vortheilhaft, nützlich, gewinnbringend, und ihre Gegensätze. [p. 417]

Sokrates. Nun, das Zuträgliche, *ξυμφέρον*, könntest auch du schon finden, du brauchst es nur dem Vorhergehenden gemäß zu betrachten. Denn offenbar ist es verschwistert mit der Erkenntnis, *ἐπιστήμη*; denn es bezeichnet weiter nichts als die den Dingen entsprechende Bewegung der Seele, und das was dadurch geschieht heißt natürlich *συμφέροντα* und *σύμφορα*, weil es mit herumbewegt wird, von *συμπεριφέρεσθαι*. *Κερδαλέον*, das Gewinnbringende kommt von *κέρδος*, Gewinn. Der Sinn des Wortes *κέρδος* aber tritt hervor, wenn man an die Stelle des δ das *ν* wieder einsetzt. Denn es bezeichnet das Gute nach einem anderen

Gesichtspunkt. Denn weil es sich bei seinem Durchgehen durch Alles hindurch mit Allem mischt, *κεράννυται*, gab er ihm diesen Namen, um so sein Wesen zu benennen. Dann setzte er statt des *ν* ein δ und sprach *κέρδος*.

Hermogenes. Was ist ferner *λυσιτελοῦν*, das Vortheilhafte?

Sokrates. Natürlich, Hermogenes, nicht wie die Krämer das Wort brauchen, wenn es die Schuld auslöscht*); nicht darnach scheint er mir das Vortheilhafte zu benennen, sondern weil es, als das Allerschnellste was es gibt, die Dinge nicht zum Stillstand kommen und die Bewegung kein Ende des Bewegens finden, stille stehen und aufhören läßt, sondern die Ruhe, *τέλος*, immer aufhebt, *λύει*, wenn sie sich in jene einzuschleichen sucht, und die Bewegung so unaufhörlich und unsterblich macht; in diesem Sinne pries er wohl das Gute als das Vortheilhafte. Denn was das Ende, *τέλος*, der Bewegung aufhebe nannte er *λυσι-τελοῦν*. *ὠφέλιμον*, nützlich ist ein Fremdwort, dessen sich auch Homer vielfach bedient in *ὀφέλλειν*. Das ist aber ein Attribut des Mehrens und in guten Stand Setzens.**)

Cap. XXXI. Hermogenes. Wie stehts denn um die Gegensätze hierzu?

Sokrates. Alle schlechthin verneinenden brauchen wir, denk ich, gar nicht durchzugehen.

---

*) *λύειν*, lösen, auslöschen, und *τέλος*, Schuld. Diese ward natürlich aufgeschrieben, und wenn sie bezahlt ward, wieder ausgelöscht. *λύειν τέλη* (Soph. Oed. Rex 316) heißt überhaupt eigentlich die aufgewandten Kosten bezahlen, dann soviel wie *λυσιτελεῖν*, nützen.

**) Nach Bergks Emendation in *εὖ ποιεῖν*, Zeitschrift für Alterthumswissenschaft 1854. Heft 5. S. 432.

Hermogenes. Welche meinst du?

Sokrates. *Ἀξύμφορον*, unzuträglich, *ἀνωφελές*, unnütz, *ἀλυσιτελές*, unvortheilhaft, *ἀκερδές*, gewinnlos.

Hermogenes. Du hast Recht.

Sokrates. Doch *βλαβερόν*, schädlich, und *ζημιῶδες*, nachtheilig?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Das *βλαβερόν*, schädlich, soll gewiß das bezeichnen was dem Strom schadet. Das *βλάπτον*, Schadende, bedeutet wieder: was halten will, *βουλόμενον ἅπτειν*. Halten und feßeln ist aber einerlei; dieß Wort tadelt durchweg. Was also den Strom halten will würde ganz treffend *βουλαπτεροῦν* sein, aber des Wohlklangs wegen sagt man, glaub ich, *βλαβερόν*.

Hermogenes. Die Worte, o Sokrates, kommen ja ganz bunt heraus. Dann aber kam es mir fast vor als hättest du „des athenäischen Festlieds Vorspiel ausgeflötet",*) als du das Wort *βουλαπτεροῦν* aussprachst. [p. 418]

Sokrates. Nicht ich bin Schuld, Hermogenes, sondern die Wortbildner.

Hermogenes. Du hast Recht; doch was soll denn *ζημιῶδες*, das Nachtheilige, sein?

Sokrates. Was eigentlich nachtheilig wäre? Sieh, Hermogenes, daß ich mit Recht behaupte, daß man durch Zusetzen und Wegnehmen von Buchstaben den Sinn der Worte so ganz verändert, daß manchmal, wenn man nur ganz wenig dreht und wendet,

*) Zu Ehren der Athene wurden Hymnen aufgeführt, das Vorspiel mit Flötenbegleitung. Nach Pollux gab es eine eigens für den Hymnus des Thebaners Nikopheles erfundene Flötenart, die daher auch Athene hieß. Das Wort klingt so voll wie Flötentöne.

die entgegengesetzte Bedeutung erfolgt. Wie z. B. in dem Worte *δέον*, das Nöthige. Denn bei dem was ich dir sagen wollte fiel mir eben ein und erinnerte ich mich, daß unsere neue Aussprache, die schöne, auch *δέον* und *ζημιῶδες* gerade zur entgegengesetzten Bedeutung umgewandt hat, indem sie den Sinn verdunkelte, während die alte Aussprache die Grundbedeutung beider Worte hervortreten läßt.

Hermogenes. In wiefern?

Sokrates. Ich will es dir sagen. Du weißt, daß sich unsere Vorfahren des Iota und Delta gar gern bedienten, besonders die Weiber, die überhaupt am meisten an der alten Aussprache festhalten. Jetzt setzt man aber statt das *ι* entweder *ε* oder *η*. statt des *δ* aber *ζ*, als hätten diese Buchstaben einen beßeren Klang.

Hermogenes. Wie so?

Sokrates. So nannten z. B. die ganz Alten den Tag *ἰμέρα*, Andere dann *ἐμέρα*, und jetzt sagt man *ἡμέρα*.

Hermogenes. Wohl wahr.

Sokrates. Weißt du, daß nur das alte Wort den Gedanken des Gesetzgebers hervortreten läßt? Denn weil den Menschen zur Lust und Wonne (*ἰμείρω*) das Licht aus dem Dunkel erschien, deswegen sagt man *ἰμέρα*.

Hermogenes. Offenbar.

Sokrates. Jetzt aber, in der hochtrabenden Form, kann man nicht einmal erkennen was *ἡμέρα* heißen soll. Gleichwohl glauben Einige, der Tag habe deshalb diesen Namen bekommen, weil er ja zahm, *ἥμερα*, mache.

Hermogenes. Das läßt sich hören.

Sokrates. Ferner das Joch, *ζυγόν*, nannten doch bekanntlich die Alten *δυογόν*.

Hermogenes. Gewis.

Sokrates. ζυγόν hat gar keinen Sinn; es heißt aber wegen der Verbindung zweier, δύο, zur Lenkung, ἀγωγή, mit Recht δυογόν. Jetzt aber sagt man ζυγόν. Und so stehts mit vielen anderen Worten.

Hermogenes. Offenbar.

Sokrates. Darnach bezeichnet zunächst δέον, so wie es gesprochen wird, gerade das Gegentheil von allen auf das Gute bezüglichen Ausdrücken. Denn obwohl es eine Art des Guten ist, scheint δέον doch eine Feßel, δεσμός, und ein Hindernis der Bewegung zu sein, als wäre es mit dem βλαβερόν, schädlich, verschwistert, das den Strom aufhalten will.

Hermogenes. Freilich den Anschein, Sokrates, hat die Sache in hohem Grad.

Sokrates. Jedoch nicht, wenn man das alte Wort braucht, das natürlicherweise viel richtiger sein muß als das jetzige; [p. 419] ja es wird mit den früheren Ausdrücken für das Gute stimmen, wenn man ihm für das ε das ι zurückgibt, wie es vor Alters war. Denn διόν, nicht δέον, bezeichnet wieder das Gute, und das lobt er natürlich. So widerspricht sich auch der Wortbildner nicht selbst, sondern nöthig, nützlich, vortheilhaft, gewinnbringend, gut, zuträglich, zugänglich sind offenbar identisch und bezeichnen in verschiedenen Formen das Ordnende, Alles Durchdringende als das Lobenswerthe, das Hemmende und Feßelnde als das Tadelhafte. Wenn du nun auch nach der alten Aussprache dem ζημιῶδες statt des ζ sein δ wiedergibst, so wird dir die Beziehung des Namens auf das was das Gehende bindet, δέον τὸ ἰόν, klar werden, welches daher δημιῶδες benannt ward.

Cap. XXXII. Hermogenes. Wie ist es ferner mit ἡδονή, Luft, λύπη, Schmerz, ἐπιθυμία, Begierde, und dergleichen Ausdrücken, o Sokrates?

Sokrates. Sie kommen mir nicht sehr schwierig vor, Hermogenes. Denn ἡδονή, die Luft, hat offenbar diesen Namen als ein Zustand der nach Wohlbefinden, ὄνησις, hinstrebt; das δ ist eingeschoben, so daß es ἡδονή heißt statt ἠονή. Λύπη, der Schmerz, ist natürlich von der Auflösung, διάλυσις, des Leibes benannt, der in diesem Zustand den Leib erfaßt. Auch ἀνία, die Trauer, ist ein Hindernis des Bewegens, ἰέναι. Ἀλγηδών, Kummer, halt ich für ein Fremdwort, benannt von ἀλγεινόν, dem Kümmerlichen. Ὀδύνη, Gram, hat offenbar seinen Namen von dem Eindringen ἔνδυσις, des Schmerzes. Daß aber ἀχθηδών, die Beschwerde, der Schwerfälligkeit der Bewegung gleicht, sieht Jeder. Χαρά, Freude, dagegen heißt es wahrscheinlich nach dem leichten Erguß, διάχυσις, des Stromes, ῥοή, der Seele. Τέρψις, Entzücken, kommt von τερπνόν, entzückend; τερπνόν aber ist dem Hauche, πνοή, nachgebildet von dem was durch die Seele fährt und zuckt, ἕρψις. Füglich sollte es daher ἕρπνον heißen, im Laufe der Zeit aber ward es in τερπνόν umgewandelt. Einer Erklärung von εὐφροσύνη, Fröhlichkeit, bedarf es kaum. Denn das kann Jeder sehen, daß sie diesen Namen erhielt, weil die Seele durch die Ereignisse froh bewegt wird, εὖ ξυμφέρεσθαι, also εὐφεροσύνη, wie es eigentlich heißen sollte. Doch wir sagen εὐφροσύνη. Auch ἐπιθυμία ist nicht schwer. Denn offenbar wurde dieß Wort nach seiner in das Herz eindringenden Macht, ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰούση, benannt. Herz, θυμός, aber von dem Wallen, θύσις, und Aufbrausen der Seele benannt. Das Verlangen heißt gewis ἵμερος, nach dem Strome der am meisten die Seele zieht. Denn weil es strebend strömt, ἱέμενος ῥεῖ, und nach den [p. 420] Dingen langt und so natürlich die Seele gewaltig nachzieht durch die Gewalt des Stromes, nach dieser ganzen Wirksamkeit heißt es ἵμερος. Πόθος ferner, Sehnsucht, sagt man, um zu bezeichnen,

daß es nicht einem Anweſenden, ſondern einem anderswo befindlichen, ἄλλοθί που, und Abweſenden gilt, und daher heißt es πόθος, Sehnſucht, während man dann wenn der Gegenſtand des Strebens da iſt ἵμερος, Verlangen, ſagt. Sobald dieſer weg iſt heißt dieſelbe Empfindung Sehnſucht, πόθος.*) Ἔρως, Liebe, heißt es, weil ſie von Außen einfließt, ἐσρεῖ, und weil dieſer Strom dem Erfaßten nicht eigenthümlich iſt, ſondern durch die Augen von Außen zugebracht wird; daher ſagte man von ἐσρεῖν vor Alters ἔσρος. Denn man bediente ſich des ο ſtatt des ω; jetzt aber heißt es ἔρως, weil man das ω mit dem ο vertauſcht hat. — Doch warum bringſt du nichts mehr vor, was wir in Betracht nehmen ſollen?

Hermogenes. Was urtheilſt du über δόξα, Vorſtellung, und dergleichen mehr?

Sokrates. Δόξα, Vorſtellung, hat den Namen entweder von der Verfolgung, δίωξις, zu welcher die Seele ſich aufmacht, wenn ſie die Einſicht in das Weſen der Dinge verfolgt; oder von dem Schuß mit dem Bogen, τόξου βολή.**) Dieß Letztere hat mehr für ſich. Wenigſtens ſtimmt οἴησις, Glauben, damit. Denn es bezeichnet höchſt wahrſcheinlich eine Bewegung, οἶσις, der Seele nach dem Dinge und der Beſchaffenheit, οἷόν ἐστιν, die jedem Dinge zukommt; wie denn auch βουλή, Rath auf den Schuß, βολή, hindeutet und βούλεσθαι, wollen, das Streben und Sichberathen, βουλεύεσθαι, bezeichnet. Alle dieſe Worte, die an δόξα ſich anſchließen, ſind offenbar Bilder des Schußes, wie

*) Die Ableitung wäre von που, wofür man urſprünglich ποθι ſagt.

**) D. h. bildlich würde der Vorſtellende u. ſ. w. als ein Schütze dargeſtellt. Bei οἴησις wird wohl auch an οἰστός, Pfeil, gedacht.

denn auch das Gegentheil die ἀβουλία, Rathloſigkeit, ein Ungeſchick, ἀτυχία, zu ſein ſcheint, als hätte man das Ziel nicht getroffen und erreicht, wornach man zielte und ſtrebte, worüber man ſich berieth und das man erzweckte.

Hermogenes. Jetzt ſcheinſt du mir, Sokrates, die Worte in dichtergedrängten Schaaren herbeizuführen.

Sokrates. Schon neigt die Begeiſterung dem Ende zu*) doch will ich noch ἀνάγκη, Nothwendigkeit, und ἑκούσιον, das Freiwillige, durchnehmen, weil ſie ſich an dieſe Begriffe anſchließen. Was ἑκούσιον, das Freiwillige, angeht, ſo mag durch dieſes Wort das Nachgebende, nicht ſich Widerſetzende, ſondern, wie ich ſage, das bezeichnet ſein was der Bewegung nachgibt, εἶκον τῷ ἰόντι, und dem was nach dem Willen geſchieht. Ἀναγκαῖον aber, das Nothwendige und Widerſpenſtige, das gegen den Willen geht, bezieht ſich wohl auf Irrthum und Unwißenheit und iſt dem Marſche durch enge Schluchten, ἄγκη, verglichen, weil ſie unwegſam, rauh und dicht bewachſen den Schritt hemmen. Daher wahrſcheinlich ward es ἀναγκαῖον genannt, im Vergleich mit dem Marſch durch die enge Schlucht. — So lange noch Spannkraft da iſt, laß uns nicht abſpannen; aber laß auch du nicht nach, ſondern frage.

Cap. XXXIII. Hermogenes. So frage ich denn nach den wichtigſten und edelſten Begriffen, nach der Wahrheit, [p. 421] der Lüge, dem Seienden und darnach ſelbſt, woher der Gegenſtand unſerer jetzigen Unterhaltung, der Namen, ſeinen Namen hat.

Sokrates. Du kennſt doch das Wort μαίεσθαι, ſtreben?

Hermogenes. Ja wohl, es heißt ſo viel als ſuchen.

Sokrates. So gleicht denn ὄνομα einem aus einem Satze

*) Mit Hermann halte ich τέλος γὰρ ἤδη θεῷ für die richtige Lesart, eigentlich: Schon hat der Gott, d. i. die Begeiſterung, ein Ende.

zuſammengeſchmiedeten Worte, des Inhalts, daß es das Seiende iſt, worauf ſich das Suchen bezieht. Beßer kannſt du es noch an dem Ausdruck ὀνομαστός erkennen. Denn da heißt es ausdrücklich, es ſei das Seiende nach dem ein Streben ſtattfinde, ἴν οὗ μάσμα. Was ἀλήθεια, Wahrheit, anlangt, ſo iſt auch dies Wort wie die anderen (zuſammengezogen); denn die göttliche Bewegung des Seienden ſcheint mit dieſem Ausdruck benannt, weil ſie eine ἄλη θεία, ein göttliches Umherſchweifen, ſei. Ψεῦδος aber, die Lüge, iſt das Gegentheil der Bewegung. Denn da haben wir wiederum einen Tadel gegen das Hemmende und zur Ruhe Zwingende; es wird aber mit dem Schlafenden, καθεῦδον, verglichen. Nur verhüllt der Zuſatz des ψ den Sinn des Wortes. Ὄν, das Seiende, und οὐσία, Sein, Weſen, entſpricht der Wahrheit, nur daß es ein Jota verloren hat. Denn es bezeichnet ein Gehendes, ἰόν, und dagegen das Nichtſeiende ganz wie Einige es auch nennen οὐχί ὄν (zu leſen οὐκ ἰόν), das Nichtgehende.

Hermogenes. Recht tapfer haſt du, Sokrates, wahrlich dieſe Worte zergliedert. Wenn nun aber Einer nach der Bedeutung dieſer Worte wie ἰόν, Gehen (Bewegung), ῥέον, Strom, δοῦν, Feßel, fragte —

Sokrates. Was wir ihm antworten würden, meinſt du? Nicht wahr?

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Ein Mittelchen hatten wir eben doch ausfindig gemacht, und unſere Antwort ſchien etwas für ſich zu haben.

Hermogenes. Welches meinſt du?

Sokrates. Daß wir als ein Fremdwort bezeichneten, was wir nicht ergründen können. Vielleicht könnte auch in Wahrheit von dieſen Worten eins der Art ſein, vielleicht aber mögen auch die erſten Worte, die Stammwörter, wegen ihres Alters unerklärbar ſein. Denn weil die Worte überall hin und hergedreht werden, ſo wäre es gar kein Wunder, wenn die alte Ausſprache im Vergleich mit der jetzigen einer fremden Sprache nichts nachgibt.

Hermogenes. Deine Annahme iſt gar nicht aus der Art geſchlagen.

Sokrates. Enthält ſie doch Wahrſcheinlichkeit. Jedoch die Streitfrage läßt, denk ich, keine Ausflüchte mehr zu; wir müßen dem Punkt noch genauer auf den Grund zu gehen uns anſchicken. Laß uns aber das beherzigen: wenn man immer nach den Ausdrücken fragt auf welchen das Wort beruht, und wieder nach jenen durch welche dieſe Ausdrücke ihre Erklärung erhalten, und das ins Unendliche, muß dann nicht der Antwortende zuletzt alle weitere Auskunft ablehnen?

Hermogenes. Mir ſcheint es ſo. [p. 422]

Sokrates. Wann mag er nun das Recht haben abzulehnen und aufzuhören? Nicht dann wenn er an die Worte gekommen iſt welche gleichſam die Elemente der übrigen Sätze und Worte ſind? Denn wenn dem ſo iſt, kann doch bei dieſen eine Zuſammenſetzung aus anderen Worten nicht mehr hervortreten, wie wir z. B. angaben ἀγαθός, gut, ſei aus ἀγαστός, bewundernswerth, und θόος, ſchnell, zuſammengeſetzt. Vielleicht könnten wir auch von θόος noch behaupten, es ſei aus anderen Worten, und jene wieder aus anderen, entſtanden. Wenn wir aber einmal auf ein nicht mehr aus anderen Worten zuſammengeſetztes Wort getroffen ſind, ſo können wir mit Recht ſagen, jetzt ſeien wir an einem Grundwort, und das dürfe man nicht mehr von anderen Worten ableiten.

Hermogenes. Deine Meinung ſcheint mir begründet.

Sokrates. Sind nun die Worte, nach denen du eben fragſt, auch Grundworte, und muß man ihre Bedeutſamkeit ſchon auf eine andere Weiſe erforſchen?

Hermogenes. Wahrscheinlich.

Sokrates. Freilich wahrscheinlich, mein Hermogenes. Wenigstens scheinen doch alle früheren von diesen abgeleitet. Ist aber dem so, wie mir scheint, wohlan, so überlege mit mir, damit ich keine Albernheiten begehe, wenn ich angeben will, worin die Bedeutsamkeit der Stammwörter besteht.

Hermogenes. Gib es nur an: so viel wenigstens in meinen Kräften steht, will ichs ergründen helfen.

Cap. XXXIV. Sokrates. Daß es also nur eine Richtigkeit und Bedeutsamkeit jedweden Wortes, sei es ein Stammwort oder ein abgeleitetes, ein erstes oder letztes, gibt, und daß darnach in dem Werthe des Wortes kein Unterschied stattfindet, das, denk ich, gibst auch du zu.

Hermogenes. Gewis.

Sokrates. Die Richtigkeit der Wörter, die wir eben durchgenommen haben, sollte doch darin bestehen, daß sie das Wesen jedes Dinges kund gebe?

Hermogenes. Wie anders?

Sokrates. Diese Kraft müßen also die Stammwörter nicht minder haben als die abgeleiteten, wenn sie überhaupt Worte sein sollen.

Hermogenes. Gewis.

Sokrates. Und doch waren die abgeleiteten offenbar nur durch Vermittlung der Stammwörter dieß zu leisten im Stande.

Hermogenes. Natürlich.

Sokrates. Genug. Wie werden nun die Stammwörter, denen keine andern mehr zu Grunde liegen, nach Kräften so gut als möglich die Dinge kund machen, wenn sie doch Worte sein sollen? Beantworte mir Folgendes. Wenn wir keine Stimme und keine Zunge hätten, wollten aber einander über die Dinge

Mittheilung machen, würden wir nicht, wie jetzt die Stummen, versuchen mit den Händen, dem Kopfe und dem übrigen Leibe uns Zeichen zu geben?

Hermogenes. Wie anders, Sokrates?

Sokrates. Wenn wir, denk ich, das Oben und [p. 423] das Leichte bezeichnen wollten, würden wir die Hand zum Himmel erheben und die Natur der Sache nachahmen; wenn das Unten und das Schwere würden wir sie nach der Erde hinbewegen, und wollten wir ein Pferd oder ein anderes Thier im Laufe darstellen, weißt du, dann würden wir unseren Leib und Gestalt jenen so viel als möglich ähnlich machen.

Hermogenes. Nothwendig müßt es wohl so sein wie du sagst.

Sokrates. So entstände nämlich, denk ich, ein Zeichen für Etwas mit dem Leib, indem dieser den Gegenstand nachahmte, den er bezeichnen sollte.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Da wir aber mit Stimme, Zunge und Mund bezeichnen wollen, so wird doch dann ein Zeichen für jedes Ding entstehen, das von diesen Werkzeugen ausgeht, wenn durch sie von irgend einem beliebigen Dinge eine Nachahmung stattfindet.

Hermogenes. Nothwendig so.

Sokrates. Ein Wort ist also offenbar eine Nachahmung mit der Stimme von dem Gegenstand den der Nachahmende mit der Stimme nachahmt und benennt, wenn er gerade will.

Hermogenes. Mir scheint es.

Sokrates. Aber, [beim Zeus], mir scheint, mein Freund, die Erklärung gar nicht gut.

Hermogenes. Warum denn?

Sokrates. Wenn also Leute die Schafe nachahmen und

Hähne und andere Thiere, so würden wir genöthigt sein zuzugeben, daß sie das, was sie nachahmen, benennten.

Hermogenes. Da hast du Recht.

Sokrates. Scheint dir also der Satz gut?

Hermogenes. Nein, wahrhaftig nicht! Doch welche Nachahmung, Sokrates, wäre dann der Name?

Sokrates. Zunächst, wie mich dünkt, nicht, wenn man in derselben Weise die Dinge nachahmt wie man es in der Musik thut, obwohl es ja auch da mit der Stimme geschieht, und ferner glaub ich, wird man nicht benennen, wenn man dasselbe (an den Dingen) nachahmt wie die Musik. Ich meine es ungefähr so. Es hat doch jedes Ding eine Stimme (Klang) und Gestalt, viele haben auch Farbe?

Hermogenes. Gewis.

Sokrates. Wenn also Einer diese Eigenschaften nachahmte, so wäre das natürlich nicht die Kunst des Benennens; diese bezieht sich auch nicht auf diese Nachahmungen. Denn das ist die Musik und Malerei?

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Was sagst du zu Folgendem? Hat nicht auch jedes Ding ein Wesen, so gut wie eine Farbe und Eigenschaften, die wir eben angaben? Hat nicht zunächst die Farbe selbst und die Stimme jede ein Wesen, und so auch alles Uebrige, das man des Prädikates sein gewürdigt hat?

Hermogenes. Mir scheint es.

Sokrates. Wie nun? Wenn man eben dieses, das Wesen jedes Dinges, nachahmen könnte, und zwar in Buchstaben und Silben, würde man dann darstellen, was jedes ist, oder nicht?

Hermogenes. Gewis. [p. 424]

Sokrates. Wie würdest du den nennen, der sich darauf

versteht, wie du von den Früheren den Einen einen Musiker, den Anderen Maler nanntest? Wie diesen?

Hermogenes. Das, denk ich, Sokrates, ist der Mann, dem wir schon so lange nachtrachten, der Namenkünstler.

Cap. XXXV. Sokrates. Wenn also das wahr ist, so muß man jetzt wohl an jenen Worten, nach denen du fragtest, bei ῥοή, Strom, ἰέναι, Gehen, σχέσις, Halten, untersuchen, ob sie mit den Buchstaben und Silben das Seiende erfaßen, so daß sie das Wesen nachahmen, oder ob das nicht der Fall ist.

Hermogenes. Allerdings.

Sokrates. Wohlan denn, laß uns zusehen ob diese Worte allein die Stammwörter sind, oder ob noch andere dazu gehören.

Hermogenes. Ich denke, wohl auch andere.

Sokrates. Wahrscheinlich. Doch worin mag das Maaß der Scheidung liegen, wornach der Nachahmende nachzuahmen beginnt? Ist es nicht am gerathensten, da ja die Nachahmung des Wesens durch Silben und Buchstaben vor sich geht, zunächst die Laute einzutheilen, wie die, welche in der Rhythmik sich versuchen wollen und darum zunächst den Werth der Laute bestimmen, dann den der Silben, und so erst zu der Betrachtung der Rhythmen übergehen, vorher aber nicht.

Hermogenes. Ja.

Sokrates. Also müssen auch wir in derselben Weise zuerst die Vokale abscheiden, dann von den übrigen Buchstaben nach Klassen die stummen und klanglosen. Denn so drücken sich etwa die Sachverständigen aus. Und dann wieder solche, die keine Vokale sind, aber auch nicht klanglos; ferner von den Vokalen alle, welche unter einander verschiedene Klassen bilden. Und wenn wir das Alles gehörig geschieden haben, müßen wir wieder an die Dinge gehen,

denen man Namen beilegen soll*), ob es Classen gibt auf die sich alle Dinge zurückführen laßen, wie die Laute, aus denen man sie erkennen kann, und ob es unter ihnen Classen gibt nach demselben Gesichtspunkt wie bei den Lauten. Haben wir das Alles richtig durchgemustert, so muß man wißen, jeden Laut nach der Aehnlichkeit anzubringen, mag nun für ein Ding nur Ein Laut nothwendig sein, oder die Mischung vieler für eines, wie ja die Maler, um Aehnlichkeit zu erzeugen, bald nur Purpur nehmen, bald irgend eine andere Farbe, bald viele miteinander mischen, z. B. wenn sie Fleischfarben oder etwas der Art darstellen wollen, je nach dem, glaub ich, jedes Bild je seine Farbe zu erfordern scheint. So wollen denn auch wir die Laute an die Dinge halten, und zwar einen an eines, und je nach Bedürfnis auch viele zugleich, und daraus bilden was man bekanntlich Silben nennt und die Silben wieder verbinden, [p. 425] aus denen die Gegenstandswörter und Aussagewörter**) zusammengesetzt werden. Und aus den Ding- und Aussagewörtern wollen wir ein recht großes schönes Ganze zusammenfügen, wie dort in der Malerei das Gemälde, so hier den Satz, mittelst der Namenkunst oder der Redekunst, oder welche Kunst es sein mag. Doch vielmehr nicht wir! in der Rede ließ ich mich hinreißen. Denn so haben es die Alten zusammengefügt, wie es jetzt vor uns liegt. Wir aber müßen, wollen wir all dieß

*) Nach Sauppes und Hermanns Emendation, die den Sinn vollständig so herstellt wie er nothwendig zu erwarten war. Buchstaben und Dinge sollen in einander entsprechenden Klassen, nach demselben Eintheilungsprincip geschieden und geordnet werden. Dann sollen jene einfach auf diese angewandt werden.

**) Das ist die Bedeutung des ὀνόματα und ῥήματα s. meine platon. Sprachphilosophie S. 8. Aussagewörter ist gleich Prädikate: Gegenstandswörter die Worte welche als Subjekte im Satz auftreten können.

kunstmäßig zu betrachten verstehen, nach dieser Eintheilung zusehen, ob in den Stammwörtern und den abgeleiteten ein Princip sich ausprägt oder nicht. Planlos sie aneinander zu reihen, wäre übel und unmethodisch, mein lieber Hermogenes.

Hermogenes. Freilich, beim Zeus, o Sokrates.

Cap. XXXVI. Sokrates. Wie? traust du dir selbst die Fähigkeit zu dieser Eintheilung zu? denn ich thue es nicht.

Hermogenes. Dann bin ich gar weit entfernt davon.

Sokrates. Sollen wir es also laßen, oder sollen wir es nach Kräften versuchen und, wenn wir auch nur einen geringen Einblick zu thun vermögen, indem wir voraus bemerken, wie vorher zu den Göttern: wir verständen nichts von der Wahrheit, nur die Vorstellungen der Menschen über sie suchten wir zu errathen; wollen wir auch jetzt so vorwärts gehen, zuerst aber zu uns selbst sagen, wenn diese Eintheilung in sachgemäßer Weise hätte geschehen sollen, entweder durch einen Andern oder uns, so wäre das freilich wahr, jetzt aber werden wir uns damit beschäftigen müßen, wie man zu sagen pflegt, so gut wie's eben gehen wolle. Oder was meinst du?

Hermogenes. Mir scheint das ganz in der Ordnung.

Sokrates. Lächerlich wird es sich freilich ausnehmen, wenn die Nachahmung der Dinge durch Buchstaben und Silben zur Darstellung kommen soll. Gleichwohl muß es geschehen. Denn wir haben nichts Beßeres, worauf wir die Bedeutsamkeit der Stammwörter zurückführen könnten, wir müßten denn auch gerade wie die Tragödiendichter zu den Maschinen ihre Zuflucht nehmen und Götter in Bewegung setzen,*) wenn sie in einer Verlegenheit sind, mit

*) Zur Auflösung schwieriger Verwicklungen wandten die tragischen Dichter in ihren Tragödien den Deus ex machina an; sie ließen plötzlich durch eine Maschinerie einen Gott vom Himmel herabschweben, um die Verwicklung zu schlichten, den geschürzten Knoten zu zerhauen.

der Erklärung uns losmachen, daß die Götter die Stammwörter gegeben hätten und deshalb seien sie richtig. Ist das auch für uns die überzeugendste Erklärung? Oder jene, wir hätten sie von gewissen Barbaren überkommen, und die Barbaren seien älter als wir? Oder wegen der Alterthümlichkeit könne man sie [p. 426] nicht ergründen, gerade wie Fremdwörter? Denn alle diese gar fein ausgedachten Ausflüchte hätte man, wenn man über die Bedeutsamkeit der Stammwörter keine Rechenschaft geben wollte. Doch mit welcher Entschuldigung man auch immerhin die Richtigkeit der Stammwörter nicht kennen mag, so ist doch gewis jede Einsicht in die abgeleiteten Worte unmöglich, wenn man jene nicht versteht, aus denen diese erklärt werden müßen. Wer hierin ein Kunstverständiger zu sein behauptet, der muß offenbar über die Stammwörter am besten und klarsten Auskunft zu geben wißen, oder muß die Ueberzeugung haben, daß er über die abgeleiteten nur albernes Geschwätz vorbringen könne. Oder meinst dus anders?

Hermogenes. Nicht im Mindesten, o Sokrates.

Sokrates. Meine Bemerkungen über die Stammwörter kommen mir sehr ungehobelt und lächerlich vor. Doch will ich sie dir mittheilen, wenn dirs recht ist. Wenn du aber sonst woher etwas Beßeres herzunehmen weißt, so versuche auch mir es mitzutheilen.

Hermogenes. Ich wills thun, doch sprich nur dreist.

Cap. XXXVII. Sokrates. Zunächst also kommt mir das Rho gerade wie ein Werkzeug für alle Bewegung vor, von der wir auch noch nicht angegeben haben, warum sie den Namen κίνησις hat. Doch offenbar darum, weil sie ein Gehen, ἴεσις, sein will. Denn vor Alters brauchten wir kein η, sondern nur ein ε. Der Anfang kommt von κίειν, einem Fremdwort; es heißt soviel als Gehen. Wollte man ihren alten Namen nach unserer jetzigen Aussprache gestalten, so wäre der rechte Ausdruck ἴεσις; jetzt aber heißt es in

Folge des Fremdwortes κίειν und der Veränderung des η und der Einschiebung des ν κίνησις, müßte aber κιείνησις heißen oder εἶσις(?). Στάσις, Stillstand, soll eine Verneinung des Gehens, ἀίεσις, sein, aber um des Wohlklangs willen sagt man στάσις. Der Laut ῥ also war, wie gesagt, ein vortreffliches Werkzeug der Bewegung für den Namengeber, um in die Worte das Bild des Treibens hineinlegen zu können. Dazu bedient er sich häufig des Lautes. Zuerst ahmt er in Strömen, ῥεῖν, und Strom, ῥοή, selbst mittelst dieses Buchstabens die treibende Kraft nach; ferner in Zittern, τρόμος, dann in rauh, τραχύς, dann in Zeitwörtern wie schüttern, reiben, reißen, brechen, bröckeln, drehen (κρούειν, θραύειν, ἐρείκειν, θρύπτειν, κερματίζειν, ῥυμβεῖν). Alles dieß trifft er meist mittelst des ῥ. Denn er bemerkte wohl, daß die Zunge dabei gar nicht stocke, sondern am meisten erschüttert werde, und darum bedient er sich offenbar dieses Lautes für diese Begriffe. Das ι dagegen braucht er für alles Feine, weil natürlich dieß am besten alles durchdringen kann. Daher [p. 427] bildet er das ἰέναι, dringen, gehen, und ἵεσθαι, sich erringen, durch das ι nach, wie er ja durch φ, ψ, σ und ζ, weil diese Buchstaben mit starkem Hauch gesprochen werden, alle entsprechenden Begriffe im Benennen nachgebildet hat, wie das Frostige, Zischende, Schüttern, und überhaupt jede Erschütterung (ψυχρόν, ζέον, σείεσθαι καὶ ὅλως σεισμόν). Wenn der Namenbildner irgend das Luftartige, φυσῶδες, nachahmt, da bringt er offenbar eben meistentheils solche Buchstaben in Anwendung. Dagegen hielt er offenbar die Natur des δ und τ, wornach die Zunge zusammengepreßt und angedrückt wird, für brauchbar zur Nachahmung des Bindens und Stillstehens, δεσμοῦ καὶ στάσεως. Weil er ferner sah, daß bei dem λ die Zunge am meisten gleitet, so gab er nach diesem Bilde dem Glatten, dem Gleiten selbst, dem Oeligen, Leimigen

und allen ähnlichen Begriffen die Namen (λεῖα, ὀλισθάνειν, λιπαρόν, κολλῶδες). Weil aber auf das Gleiten der Zunge die Natur des γ einen gewiſſen Einfluß übt, ſo bildete er darnach γλίσχρον, gladrig, γλυκύ, (ſüß), glücklich, und γλοιῶδες, klebrig. Weil er ferner bemerkte, daß das ν (N) die innere Aeußerung der Stimme ſei, ſo benannte er darnach das Innen und Drinnen, ἔνδον und ἐντός, um das Bild der Sache in den Buchſtaben wieder zu geben. Das *A* gab er dem Großen, Gewaltigen, μεγάλῳ, und der Länge, μήκει, das *H* (η), weil die Buchſtaben groß ſind und lang. Weil er für das Runde, γογγύλον, des Zeichens ο bedurfte, ſo miſchte er ihm dieſen Laut zumeiſt in den Namen. Und offenbar verfährt auch bei den übrigen Worten der Geſetzgeber ebenſo, bildet entſprechend in Buchſtaben und Silben für jedes Ding ein Zeichen, ein Wort, und ſetzt dann aus dieſen Elementen das Uebrige mit denſelben Mitteln nachahmend zuſammen. Das alſo ſoll nach meiner Anſicht die Richtigkeit der Namen und Worte ſein, Hermogenes, es ſei denn daß unſer Kratylos eine andere Anſicht vorbrächte.

Cap. XXXVIII. Hermogenes. Wahrlich, Sokrates, mir macht ja Kratylos oft und viel dadurch zu ſchaffen, wie ich von Anfang ſagte, daß er trotz der Behauptung, es gebe eine Richtigkeit der Namen, ſich durchaus nicht deutlich erklärt, worin ſie beſtehe, ſo daß ich nicht wiſſen kann, ob er abſichtlich oder ohne Abſicht allemal ſo undeutlich ſich darüber ausdrückt. Daher erkläre dich alſo jetzt, o Kratylos, gegenüber dem Sokrates, ob des Sokrates Darſtellung über die Worte deinen Beifall hat, oder ob du noch etwas Beſſeres vorzubringen weißt? Und wenn das, ſo bring es vor, damit du entweder von Sokrates belehrt werdeſt oder uns Beide belehreſt.

Kratylos. Wie doch, Hermogenes? hältſt dus denn für

leicht, ſich ſo raſch über Etwas, was es auch ſei, belehren zu laßen oder zu belehren, geſchweige gar einen ſo gewichtigen Gegenſtand, der zu den allerbedeutendſten gehört?

Hermogenes. Wahrhaftig, das ſag ich nicht. Nur des [p. 428] Heſiod Ausſpruch *) iſt, denk ich, in der Ordnung. Wenn man zu Wenig auch wenig nur hinzufüge, ſo ſei es doch förderlich. Wenn du daher auch nur wenig die Unterſuchung vorwärts bringen kannſt, ſo laß dichs nicht verdrießen, ſondern leiſte unſerem Sokrates den guten Dienſt; und auch mir biſt dus wohl ſchuldig.

Sokrates. Natürlich möchte auch ich, mein Kratylos, keine meiner Bemerkungen für ſicher ausgeben; nur wie ich mir die Sache vorſtellte, hab ich ſie mit Hermogenes unterſucht. Was alſo das anlangt, bring nur getroſt deine Anſicht vor, wenn du eine beßere haſt, und ſei überzeugt, daß ich darauf eingehen werde. Denn du haſt gewis ſchon ſelbſtändig Unterſuchungen darüber angeſtellt und von Anderen dir Mittheilungen machen laßen. Wenn du alſo eine beßere Anſicht vorbringſt, ſo darfſt du auch mich in die Liſte deiner Schüler über die Richtigkeit der Worte eintragen.

Kratylos. Allerdings, Sokrates, habe ich mich, wie du ſagſt, damit beſchäftigt, und vielleicht kann ich in dir einen Schüler gewinnen. Doch fürcht ich, daß es gerade umgekehrt gehe. Denn es drängt mich nun den Ausſpruch des Achilles anzuwenden, den er in den Bitten **) an den Ajas richtet. Dort ſagt er:

Ajas, göttlicher Sohn des Telamon, Herrſcher der Völker,
Alles haſt du mir faſt aus der Seele ſelber geredet.

*) Werke und Tage V. 359.

**) Ilias IX, 640. Die zweite Hälfte des neunten Buches hieß Λιταί, die Bitten, der Verſuch den Achilles durch Bitten zur Rückkehr zum Heere zu vermögen.

So sind auch, o Sokrates, deine Orakelsprüche ganz nach meinem Sinne ausgefallen, magst du nun durch Euthyphron begeistert gewesen sein, oder hat vielleicht auch schon lange eine andere Muse heimlich in dir gesteckt.

Sokrates. Schon lange, mein guter Kratylos, befremdet mich selbst die eigene Weisheit und ich traue ihr nicht. Daher muß man wohl nochmals untersuchen, was dran ist. Denn das allerschlimmste Begegnis ist doch die Selbsttäuschung. Denn sollt es nicht übel sein, wenn doch der, welcher uns täuschen soll, nicht einen Augenblick sich entfernt, sondern immer bei uns ist? Daher muß man sich, denk ich, häufig wieder nach früheren Sätzen (Behauptungen) zurückwenden und suchen, wie der Dichter sagt*), zu schauen zugleich vorwärts und auch rückwärts. So laß uns denn auch jetzt unsere Resultate überblicken. Die Richtigkeit des Wortes, behaupten wir, besteht darin die Beschaffenheit des Dinges kund zu thun. Soll diese Erklärung genügen?

Kratylos. Ich halte sie für ganz vollkommen genügend, o Sokrates.

Sokrates. Der Zweck der Worte ist also Mittheilung?

Kratylos. Gewis.

Sokrates. Ist das auch eine Kunst, und gibt es Meister in ihr?

*) Z. B. Ilias I, 341 u. öfter. Doch geht bei den Griechen nicht etwa das Rückwärts auf das Vergangene und Vorwärts auf das Zukünftige, sondern gerade umgekehrt, weil die Vergangenheit als das klar vor Augen Liegende, die Zukunft als das Dunkle erscheint, das noch im Hintergrund unserer wartet. Der Grieche denkt sich also den Menschen gerichtet nach dem Strom der Zeit und der Thatsachen, die an ihm vorüberziehen, wir ihnen entgegengestellt.

Kratylos. Gewis.

Sokrates. Wer sind sie?

Kratylos. Die du Anfangs nanntest, die Gesetzgeber.

Sokrates. [p. 429] Wollen wir weiter behaupten, daß auch diese Kunst unter den Menschen in derselben Weise vorkomme wie die übrigen, oder nicht? Ich meine es so. Unter den Malern gibt es doch schlechtere und beßere?

Kratylos. Gewis.

Sokrates. Bringen nicht die beßeren ihre Werke, die Gemälde, zu größerer Vollkommenheit, die anderen aber bringen es nur zu schlechteren? Ebenso bauen auch unter den Baumeistern die einen schönere, die anderen häßlichere Häuser?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Stellen auch die Gesetzgeber ihre Werke theils vollkommen theils mislungen dar?

Kratylos. Das glaub ich nicht mehr.

Sokrates. Also glaubst du nicht, daß es beßere und schlechtere Gesetze gibt?

Kratylos. Nein.

Sokrates. Darnach glaubst du wahrscheinlich auch nicht, daß ein Wort schlechter sei, ein anderes beßer?

Kratylos. Nein.

Sokrates. Folglich sind alle Namen und Worte richtig.

Kratylos. Wenigstens alle wahren Namen und Worte.

Sokrates. Wie also? Ein Beispiel, das eben vorkam: wollen wir behaupten, unser Hermogenes führe gar nicht diesen Namen, sofern ihm nicht Abstammung von Hermes zukommt, oder, er führe ihn zwar, jedoch gewis nicht mit Recht?

Kratylos. Ich bin der Ansicht, Sokrates, daß er den Namen nicht einmal führe, sondern nur zu führen scheine; daß

aber dieſer Name einem Anderen gehöre, deſſen Weſen mit dem in dem Namen ausgeprägten eins iſt.

Sokrates. Sagt man auch nicht einmal etwas Falſches, wenn man ihn für Hermogenes erklärt? Es möchte nämlich auch die Behauptung nicht möglich ſein, er ſei Hermogenes, wenn er es nicht iſt.

Kratylos. Wie meinſt du?

Sokrates. War das der Kern deines Satzes, daß Falſches zu reden durchaus unmöglich ſei? Denn es gibt Viele die das behaupten, lieber Kratylos, heute wie vor Zeiten.

Kratylos. Wie kann man denn, Sokrates, wenn man wirklich das ſagt was man ſagt, nicht das ſagen was iſt? oder beſteht nicht das Falſchesſagen darin daß man ſagt was nicht iſt?

Sokrates. Der Satz iſt für meinen Verſtand und meine Jahre zu hoch, mein Freund; doch ſage mir ſo viel: glaubſt du man könne Falſches zwar nicht behaupten, doch wohl ſagen?

Kratylos. Auch nicht einmal ſagen, glaub ich.

Sokrates. Auch nicht reden und anreden? Wenn dir z. B. Jemand in fremdem Lande begegnete, dich bei der Hand faßte und ſagte: „Sei gegrüßt, atheniſcher Fremdling, Sohn des Smikrion, Hermogenes", behauptete, oder ſagte, oder ſprach, oder redete er damit nicht dich an, ſondern unſeren Hermogenes, oder Niemanden?

Kratylos. Ich glaube, o Sokrates, er würde das ganz umſonſt geſprochen haben.

Sokrates. Ich muß auch damit zufrieden ſein. Dann würde er das Wahre oder Falſche ſprechen? [p. 430] oder zum Theil etwas Wahres, zum Theil Falſches? Denn auch das würde genügen.

Kratylos. Ich möchte ſagen, er mache nur ein Geräuſch

und ſetze ſeine Zunge wirkungslos in Bewegung, ſo gut als wenn er auf einem ehernen Keſſel trommelte.

Cap. XXXIX. Sokrates. Wohlan denn, ob wir uns vielleicht ausgleichen, o Kratylos. Sollte nicht auch nach deiner Anſicht der Name verſchieden ſein von dem Gegenſtand, deſſen Name er iſt?

Kratylos. Gewis.

Sokrates. Geſtehſt du zu, daß auch der Name eine Nachahmung des Gegenſtandes ſei?

Kratylos. Ganz gewis.

Sokrates. Sind nicht auch die Gemälde in anderer Weiſe Nachahmungen von Gegenſtänden?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Wohlan denn. Vielleicht verſtehe ich nur nicht den eigentlichen Inhalt deines Satzes; du aber kannſt ganz Recht haben. Kann man dieſe beiden Arten von Nachbildern, die Gemälde nämlich und jene Namen, unter die Dinge, deren Nachahmung ſie ſind, vertheilen und mit ihnen zuſammenſtellen, oder nicht?

Kratylos. Ja wohl.

Sokrates. So überlege denn zunächſt Folgendes. Könnte man nicht das Bild des Mannes dem Manne zuſprechen, das des Weibes dem Weibe und ſo fort?

Kratylos. Allerdings.

Sokrates. Nicht auch umgekehrt, das des Mannes dem Weibe und des Weibes Bild dem Manne?

Kratylos. Auch das iſt möglich.

Sokrates. Sind beide Vertheilungen richtig, oder iſt es nur die eine?

Kratylos. Nur eine.

Sokrates. Die wohl, welche jedem Ding das Entsprechende und Aehnliche zuspricht?

Kratylos. Das ist meine Ansicht.

Sokrates. Damit wir also, in unserer Untersuchung nicht in Kampf gerathen, ich und du, zwei Freunde, so vernimm meine Ansicht. Ich nenne nämlich, mein Freund, eine derartige Vertheilung bei beiden Arten der Nachahmung, den Gemälden und den Namen, richtig, bei den Namen aber außer richtig auch wahr; die andere aber, die Zutheilung und Zusammenstellung mit Unähnlichem, nicht richtig, und wenn sie sich auf Namen bezieht auch falsch.

Kratylos. Doch daß nicht, lieber Sokrates, bei Gemälden eine unrichtige Vertheilung wohl möglich ist, bei Namen aber nicht, sondern da immer eine richtige nothwendig wäre.

Sokrates. Wie meinst du? Was ist da für ein Unterschied? Ist es nicht möglich zu einem Manne hinzutreten und zu ihm zu sagen: Das ist dein Porträt, und ihm, wenn sichs trifft, wirklich sein Bild zu zeigen, wo nicht, das eines Weibes? Unter Zeigen verstehe ich etwas dem Sinne der Augen wahrnehmbar machen.

Kratylos. Gewis.

Sokrates. Weiter: wiederum zu ihm zu treten und zu ihm zu sagen: Das ist dein Name? Der Name ist doch auch eine Nachahmung, gerade wie das Gemälde. Das also mein ich. Sollte man nicht zu ihm sagen können: Das ist dein Name, und darauf [p.431] dem Sinn des Gehörs, wenn sichs trifft, die wahre Nachahmung von jenem vernehmbar machen, indem man sagt er sei ein Mann, oder, wenn sichs so trifft, die Nachahmung des weiblichen Geschlechtes, indem man sagt: Er sei ein Weib. Scheint dir das nicht möglich zu sein und bisweilen vorzukommen?

Kratylos. Ich will dir das zugeben, Sokrates, es mag so sein.

Sokrates. Da thust du wohl, mein Freund, wenn sich die Sache wirklich so verhält. Denn wir brauchen jetzt nicht gerade darüber einen Entscheidungskampf einzugehn. Wenn es also auch hierbei eine solche Art der Vertheilung gibt, so wollen wir die eine wahr reden, die andere falsch reden nennen. Wenn dem aber so ist, und es möglich ist, jedem Gegenstand die Namen nicht richtig zuzutheilen und die zukommenden zuzusprechen, sondern bisweilen auch die welche ihnen nicht zukommen, so mag es auch mit den Aussagewörtern ebenso zu machen möglich sein. Wenn man aber Aussagewörter und Gegenstandswörter so stellen kann, dann nothwendigerweise auch Sätze. Denn Sätze sind doch, glaub ich, die Verbindung dieser beiden. Oder wie meinst du, Kratylos?

Kratylos. So. Denn du scheinst mir Recht zu haben.

Sokrates. Wenn wir nun wieder die Stammwörter mit Zeichnungen vergleichen, kann man da es ebenso machen, wie man bei Gemälden bald alle ihnen zukommenden Farben und Züge anbringen, bald wieder nicht alle, sondern einige weglaßen kann, andere auch hinzusetzen, bald mehr bald weniger? Oder geht das nicht?

Kratylos. Gewis.

Sokrates. Macht nun nicht der, welcher Alles anbringt, die Zeichnung und Bilder schön, wer jedoch zusetzt oder wegläßt bringt zwar auch Zeichnungen und Bilder zu Wege, aber schlechte?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Ferner wer mittelst Silben und Buchstaben das Wesen der Dinge nachahmt: wird nicht auch in demselben Grade sein Bild schön sein, wenn er alle wesentlichen Bestandtheile

angebracht hat? Dieß Bild aber iſt eben das Wort. Wenn er aber manchmal Weniges wegläßt oder zuſetzt, ſo wird auch ein Bild entſtehen, aber kein ſchönes? Alſo wird ein Theil der Worte wohl gebildet ſein, ein anderer ſchlecht?

Kratylos. Vielleicht.

Sokrates. Vielleicht alſo wird der Eine ein guter Meiſter im Wortbilden ſein, der Andere ein ſchlechter?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Hatte er nicht den Namen Geſetzgeber?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Vielleicht alſo, beim Zeus, wird auch, wie in anderen Künſten, ein Geſetzgeber bald gut, bald ſchlecht ſein, wenn uns jene (Prämiſſen) Vorausſetzungen zugeſtanden werden.

Kratylos. Gut. Aber du ſiehſt doch, Sokrates, wenn wir dieſe Buchſtaben, das α und β, und jeden einzelnen von den Lauten, nach den Regeln der Schreibekunſt in den Worten anbringen, und [p. 432] wenn wir dann einen weglaßen, oder zuſetzen oder verſetzen, ſo haben wir zwar das Wort geſchrieben, aber nicht richtig, oder vielmehr wir haben es ganz und gar nicht geſchrieben, ſondern gleich iſt es ein Anderes, wenn ſo etwas eintritt.

Sokrates. Daß wir nicht etwa den unrichtigen Geſichtspunkt haben, wenn wir ſo ſchließen, o Kratylos!

Kratylos. In wiefern?

Sokrates. Wohl Alles was nothwendig aus einer beſtimmten Zahl beſteht, oder ſonſt gar nicht exiſtiert, mag dem von dir angeführten Satze unterworfen ſein, wie z. B. die Zehnzahl ſelbſt, oder jede beliebige andere Zahl gleich eine andere wird, wenn man etwas wegnimmt oder zufügt. Die Richtigkeit eines qualitativ Beſtimmten aber, und ſo jeder Abbildung, dürfte nicht darin beſtehen, ſondern im Gegentheil dürfte man nicht einmal durchweg

alle Beſtandtheile anbringen, die dem Gegenſtand der Abbildung gehören, wenn es noch ein Bild ſein ſoll. Bedenke, ob ich Recht habe. Wenn etwa zwei Dinge da wären z. B. Kratylos und ein Bild des Kratylos, und ein Gott bildete nicht bloß deine Farbe und Geſtalt ab, wie die Maler, ſondern machte auch alle inneren Theile dergeſtalt wie ſie in dir ſind, brächte dieſelben Grade von Weichheit und Wärme an, und gäbe dann Bewegung, Seele und Denken, ganz wie bei dir hinein und, um es mit einem Worte zu ſagen, ſtellte Alles, was du haſt, gerade ſo noch einmal neben dich — wäre das dann Kratylos und ein Bild von Kratylos, oder zwei Kratylos?

Kratylos. Ich denke, Sokrates, zwei Kratylos.

Cap XL. Sokrates. Du ſiehſt alſo, mein Lieber, daß wir die Richtigkeit des Bildes und der eben beſprochenen Dinge in etwas Anderem ſuchen müßen und nicht darauf beſtehen dürfen, es ſei kein Bild mehr, wenn etwas fehle oder zukomme. Oder merkſt du nicht, wie viel den Bildern fehlt, bis ſie die Gegenſtände erreichten, deren Bilder ſie ſind?

Kratylos. Gewis.

Sokrates. Wahrlich, Kratylos, in einen lächerlichen Zuſtand würden die Dinge, auf die ſich die Namen beziehen, durch dieſe verſetzt werden, wenn ſie ihnen alle ganz und gar gleich gemacht würden. Denn alles würde verdoppelt, und man könnte gar nicht ſagen, welches von beiden iſt das Ding und welches der Name.*)

*) Auf den Unterſchied des Stoffes in den die Qualitäten eingebildet werden wird ſpeciell keine Rückſicht genommen. So lang der Lautſtoff als der Stoff für die Bildung der Worte feſtgehalten wird, würde Verdoppelung, würde aber auch die Einbildung der Qualitäten als ſolcher gar nicht möglich ſein. Es kommt indes hier nur auf das Reſultat an: die Beſchränkung der an das Wort zu ſtellenden Anforderungen.

Kratylos. Du haſt Recht.

Sokrates. Sei alſo, mein edler Freund, ohne Sorge, und laß auch unter den Worten das eine treffend ſein, das andere nicht, und wolle ſie nicht zwingen, alle Buchſtaben zu haben, damit ſie vollſtändig dem Gegenſtande gleichen, auf den ſie ſich beziehen, ſondern laß auch den nicht weſentlichen Buchſtaben hinzubringen. Und wie einen Buchſtaben, ſo auch ein Wort im Satze, und wie ein Wort, ſo laß auch einen Satz in einer Entwicklung vorbringen, der mit den Dingen nicht ſtimmt, und gib zu, daß nichts deſto weniger das Ding genannt und daß geſprochen werde, ſo lange nur der Charakter des Dinges drin liegt, von [p. 433] dem die Rede iſt, wie in den Namen der Laute, wenn du dich deſſen erinnerſt, was ich mit Hermogenes beſprach.

Kratylos. Ei gewis.

Sokrates. Gut alſo. Denn wenn dieſer drin liegt, ſo wird das Ding, auch wenn das Wort nicht alle zutreffenden Laute enthält, ausgeſprochen, und zwar gut, wenn es eben alle, ſchlecht, wenn es nur wenige enthält. Daß aber geſprochen werde, laß uns zugeben, damit wir nicht in Strafe verfallen, wie die Leute, die in Aegina des Nachts ſpät auf der Straße umhergehen,*) und wir in den Augen der Wahrheit ſo bei den Dingen ſpäter als wir ſollten angelangt zu ſein ſcheinen. Oder ſuche die Richtigkeit des Wortes in etwas Anderem und gib nicht zu, es ſei ein Zeichen für ein Ding

*) Aegina war in dem peloponneſiſchen Krieg von Athen unterjocht und die Einwohner ſehr grauſam behandelt worden. Daher waren die Aegineten fortwährend zum Abfall geneigt. Die Athener ſuchten ihn durch ſtrenge Geſetze zu verhindern. Dahin mag auch das hier erwähnte gehören, daß kein Aegineta ſich des Nachts ſpät auf der Straße blicken laßen ſolle. Sokrates vergleicht ſich und Kratylos mit einem Aegineten,

durch Silben und Buchſtaben. Denn wenn du dieſe beiden Behauptungen aufſtellen willſt, kannſt du unmöglich mit dir ſelbſt im Einklang bleiben.

Kratylos. Allerdings, denk ich, bemerkſt du das treffend, o Sokrates, und ich nehme es an.

Sokrates. Da wir nun hierin übereinſtimmen, ſo laß uns hierauf Folgendes erwägen. Soll das Wort, ſagen wir, richtig ſein ſo muß es die ihm weſentlichen Buchſtaben enthalten?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Weſentlich ſind ihm aber die, welche den Dingen ähnlich ſind?

Kratylos. Gewis.

Sokrates. So alſo ſind die treffend gebildeten. Ein Wort aber das nicht gut gebildet ward beſtände wohl meiſtens aus ihm weſentlichen und dem Dinge ähnlichen Buchſtaben, wenn es überhaupt noch Bild ſein ſoll; es kann aber auch etwas Unweſentliches enthalten, wodurch das Wort nicht gut und nicht richtig gearbeitet ſein dürfte. Sagen wir ſo, oder anders?

Kratylos. Ich darf den Kampf nicht fortſetzen, Sokrates, obwohl mir die Annahme nicht gefällt, es ſei zwar ein Wort, jedoch richtig ſeis freilich nicht.

Sokrates. Gefällt dir der Satz nicht: das Wort ſei ein Zeichen für das Ding?

Kratylos. O ja.

Sokrates. Doch der Satz, die Worte ſeien theils aus an-

der ſich ſpät auf den Weg macht und darum vor der Polizeiſtunde ſein Ziel nicht erreicht. Er verfällt in Strafe. Die Strafe die hier Sokrates und Kratylos trifft iſt die, daß ſie der Wahrheitserkenntnis erſt ſpät theilhaftig werden, ſo lange alſo in Irrthum ſchweben.

deren zusammengesetzt, theils Stammwörter, scheint dir wohl nicht richtig?

Kratylos. Doch.

Sokrates. Wenn nun aber die Stammwörter Zeichen für die Dinge werden sollen, weißt du eine beßere Art dafür anzugeben, wie sie Zeichen werden sollen, als daß man sie so viel wie möglich den Gegenständen ähnlich macht, welche sie darstellen sollen? Oder gefällt dir die Art beßer, die Hermogenes mit vielen Anderen annimmt, die Worte seien Sache der Uebereinkunft und bezeichneten nur für die, welche übereingekommen wären, die Dinge aber im Voraus kennten, und das sei die Richtigkeit eines Wortes, die Uebereinkunft; es mache aber gar keinen Unterschied, ob man übereinkomme, wie jetzt die Worte bestimmt seien, oder auch auf das Gegentheil, und groß nenne was man jetzt klein, und klein was groß heißt? Welche Art gefällt dir beßer?

Kratylos. Jedenfalls verdient es durchaus den [p. 434] Vorzug, o Sokrates, mit einer Verähnlichung zu bezeichnen was man bezeichnen will, nicht aber mit jedem beliebigen Mittel.

Sokrates. Du hast Recht. Wenn also das Wort dem Dinge ähnlich sein soll, müßen doch auch die Laute den Dingen ähnlich geartet sein, aus welchen man die Stammwörter zusammensetzt. Ich meine es aber so. Würde wohl Jemand, wovon wir ja eben sprachen, ein Gemälde zusammenstelleu können, das einem Dinge gliche, wenn es nicht von Natur Farbenstoffe gäbe, aus denen das künftige Gemälde zusammengefügt wird, die jenen Dingen ähnlich sind, welche die Kunst des Malers nachahmt? Oder wäre es unmöglich?

Kratylos. Unmöglich.

Sokrates. Gerade so würden also auch nie Worte entstehen können, die einem Dinge glichen, wenn nicht jene Theile,

aus denen die Worte bestehen sollen, zuerst eine gewisse Aehnlichkeit mit den Gegenständen hätten, deren Nachahmungen die Worte sind? Es sind aber die Laute, aus denen man zusammensetzen muß?

Kratylos. Ja.

Cap. XLI. Sokrates. Jetzt nimm denn auch du an dem Satze Antheil, wie eben Hermogenes. Sag, scheint dir die Annahme richtig, daß das ρ (r) der Bewegung, dem Strome und der Rauhigkeit gleicht, oder nicht?

Kratylos. Richtig.

Sokrates. Das λ (l) dem Glatten und Milden, und Begriffen wie wir sie eben ja nannten?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Weißt du, daß eben dasselbe, was wir σκληρότης (Rauhigkeit) die Eretrier σκληρόττηρ nennen?

Kratylos. Gewis.

Sokrates. Entsprechen nun beide Laute, das ρ und das ς, derselben Sache und stellt sie sich als das Gleiche für Jene dar, während ρ den Schluß macht, wie für uns, während es ς thut, oder stellt sie sich den Einen von uns gar nicht dar?

Kratylos. Gewis Beiden.

Sokrates. Nun, inwiefern das ρ und das ς ähnlich sind, oder inwiefern sie es nicht sind?

Kratylos. Insofern sie ähnlich sind.

Sokrates. Sind sie allseitig ähnlich?

Kratylos. Wenigstens wohl, sofern sie eine Bewegung darstellen.

Sokrates. Doch das eingeschobene λ (Lambda) — bezeichnet es nicht das Gegentheil der Rauhigkeit?

Kratylos. Vielleicht, Sokrates, ist es auch mit Unrecht

eingefügt. Wie in den Beispielen, die du dem Hermogenes vorhieltst, da du Buchstaben wegnahmst und einsetztest, je nach Bedürfnis — und mir schien das ganz richtig — so muß man vielleicht auch jetzt statt λ — ρ sprechen.

Sokrates. Gut. Wie nun? Jetzt verstehen wir, wie wir sagen, einander nicht, wenn einer σκληρόν spricht, und auch du weißt jetzt nicht, was ich meine?

Kratylos. O ja, durch die Gewohnheit, mein Theuerster.

Sokrates. Wenn du Gewohnheit angibst, meinst du etwas von Uebereinkunft Verschiedenes? Oder verstehst du unter Gewohnheit etwas Anderes als ich: wenn ich das spreche, denke ich mir das, du aber verstehst, daß ich mir das denke? Meinst du nicht so?

Kratylos. Ja. [p. 435]

Sokrates. Wird dir nicht, wenn du meine Worte verstehst, von mir eine Mittheilung?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Und doch drücke ich es durch etwas dem Gedachten Unähnliches aus, wenn ja das λ der Rauhigkeit, wie du sagst, unähnlich ist. Wenn aber dem so ist, nicht wahr, so bist du mit dir selbst übereingekommen und die Richtigkeit des Wortes wird dir zu einer Uebereinkunft, da ja mit Hülfe der Gewohnheit und des Uebereinkommens die ähnlichen sowohl als unähnlichen Buchstaben bedeutsam werden? Wenn aber gar die Gewohnheit nicht ein Uebereinkommen ist, so wäre der Satz nicht mehr richtig: die Aehnlichkeit sei eine Bezeichnung, sondern die Gewohnheit wäre es. Denn sie bezeichnet offenbar durch Aehnliches und Unähnliches. Da wir aber diesen Satz zugeben, Kratylos, denn dein Schweigen will ich als Zugeständnis ansehen, so muß doch auch Uebereinkunft und Gewohnheit beitragen zur Darstellung unserer Gedanken in Worten. Denn, mein Bester, wenn du an die Zahlen gehen willst,

woher sollte man nur ähnliche Worte nehmen, die man jeder einzelnen Zahl beilegte, wenn du für die Richtigkeit der Worte deiner Beistimmung und Uebereinkunft keine Geltung zuerkennen läßt? Auch mir selbst kommt es darauf an, daß die Worte nach Möglichkeit den Dingen ähnlich seien, aber in Wahrheit mag, wie Hermogenes sagt, dieser Zug nach der Aehnlichkeit schlüpfrig und es nothwendig sein, auch diesen Ballast, die Uebereinkunft, für die Richtigkeit der Worte zu Hülfe zu nehmen, während vielleicht ein Ausdruck nach Möglichkeit am schönsten wäre, wenn er aus lauter oder möglichst vielen ähnlichen Theilen bestände, das sind solche, die dem Dinge wesentlich sind, und im entgegengesetzten Falle am häßlichsten. Aber sage mir darnach noch Folgendes: welche Wirksamkeit haben die Worte und was sollen sie Gutes zu Wege bringen?

Cap. XLII. Kratylos. Ich denke sie theilen mit, o Sokrates, und das ist ganz einfach: wer die Worte weiß, der kennt auch die Dinge.

Sokrates. Vielleicht meinst du nämlich, Kratylos, Folgendes: Wenn Einer das Wesen des Wortes kennt — es ist aber gerade so wie das Ding — muß er natürlich auch das Ding kennen, wenn es ja dem Worte ähnlich ist; es gibt also nur eine Kunst für Alles, was einander ähnlich ist. In dieser Beziehung, glaub ich, behauptest du, wer die Worte kenne, der werde auch die Dinge kennen.

Kratylos. Ganz richtig.

Sokrates. Halt einmal! Laß uns zusehen, worin denn eigentlich diese Art der Mittheilung über die Dinge besteht, von der du eben sprichst, und ob es noch eine andere gibt, diese jedoch beßer ist, oder ob es weiter keine gibt, als diese. Wie meinst du?

Kratylos. So; es gibt gar keine andere, das aber ist die [p. 436] einzige und beste.

Sokrates. Soll auch das Auffinden der Dinge damit zusammenfallen, daß, wer die Worte aufgefunden hat, auch die Dinge aufgefunden habe, deren Worte sie sind? Oder muß man auf andere Weise nachforschen und auffinden, lernen aber auf diese?

Kratylos. Jedenfalls muß auch Nachforschen und Auffinden in Bezug auf dieselben Dinge ganz mit dieser Weise zusammenfallen.

Sokrates. Wohlan denn, laß uns bedenken, Kratylos, ob Jemand, wenn er über die Dinge nachforscht, den Dingen folgt, und ergründet was der Sinn eines jeden sei; oder bemerkst du wohl, daß darin eine nicht geringe Gefahr der Täuschung besteht?

Kratylos. Inwiefern?

Sokrates. Offenbar hat ja der erste Namenbildner nach unserer Angabe die Worte so gestaltet, wie er sich die Dinge vorstellte.

Kratylos. Ja.

Sokrates. Wenn er also unrichtige Vorstellungen hatte und darnach die Worte bildete, wie solls ausgehen, wenn wir ihm folgen? Nicht wahr: wir werden getäuscht werden?

Kratylos. Doch vielleicht mag es so nicht sein, o Sokrates, sondern nothwendig so, daß der Namenbildner durchaus mit Erkenntnis bilde. Wo nicht, was ich früher wiederholt sagte, wären seine Gebilde auch keine Worte. Ein sehr starker Beweis aber mag dir Folgendes sein, daß der Namengeber nicht von der Wahrheit abgewichen ist; denn es stünde sonst nicht Alles in solcher inneren Uebereinstimmung. Oder merktest du nicht während deiner eigenen Erklärungen, wie alle Worte nach demselben Princip und auf dasselbe Ziel hin gebildet waren?

Sokrates. Doch darin, mein guter Kratylos, liegt gar kein Grund zur Vertheidigung. Denn wenn der Wortbildner sich

Anfangs täuschte und dann alles Uebrige dem Muster anquälte und ihm innere Uebereinstimmung abnöthigte, so ist das gar nicht auffallend, wie bei mathematischen Figuren manchmal, wenn der erste geringfügige und unscheinbare Fehler entstanden ist, die folgenden noch in großer Zahl sich anschließen und doch mit einander stimmen. Jedermann muß eben die meiste Sorgfalt und das meiste Nachdenken auf den Anfang jeder Sache verwenden und zusehn ob die Grundlage richtig ist, oder nicht. Ist sie hinlänglich erforscht, so muß das Uebrige offenbar jenem consequent sein. Indes sollt es mich doch wahrlich wundern, wenn die Worte wirklich mit einander übereinstimmten. Laß uns also nochmals überdenken, was wir vorher durchnahmen. Die Worte, sagen wir, bezeichnen das Wesen der Dinge in der Voraussetzung, daß Alles in Gang, Bewegung und Fluß sei. Nicht wahr in dieser Weise stellen sie deiner Meinung nach dar?

Kratylos. Ganz vollkommen, und sie bezeichnen [p. 437] ja (das Wesen) gewis richtig.

Sokrates. Laß uns also zuerst das Wort ἐπιστήμη (Erkenntnis) nochmals vornehmen und bedenken, wie gar zweideutig es ist und eher wohl bedeutet, daß sie unsere Seele bei den Dingen zum Stehen bringt (ἵστησιν) als daß sie mit in die Bewegung sich fortreißen läßt. Auch ist es richtiger, wie jetzt den Anfang auszusprechen, als das ε abzuwerfen und πιστημη zu sagen, ja vielmehr statt an dem ε an dem ι eine Einfügung vorzunehmen.*) Dann heißt es βέβαιον (sicher), weil es die Nachahmung einer Unterlage und eines Stillstandes ist, nicht einer Bewegung. Ferner ἱστορία (die Geschichte) deutet wohl gar an, daß sie den Fluß zum Stehen

*) Es würde dann heißen ἐπιστήμη, d. i. das Sich dabei stellen.

bringt ἵστησι τὸν ῥοῦν. Auch πιστὸν (treu) deutet ganz und gar auf ein Stillſtehn (ἱστᾶν). Ferner μνήμη (Gedächtnis) macht wohl Jedem kund, daß es ein Bleiben (μονή) ſei in der Seele und nicht eine Bewegung. Und wenn du willſt, ſo wird ἁμαρτία (der Fehler) und ξυμφορά (Misgeſchick), wenn man nach dem Worte ſchließen darf, ſich als identiſch herausſtellen mit der genannten Einſicht (ξύνεσις) und Erkenntnis (ἐπιστήμη) und allen anderen auf gewichtige Dinge bezüglichen Namen. Ferner auch ἀμαθία (Unwißenheit) und ἀκολασία (Frechheit) ſteht offenbar dieſen Bedeutungen nahe. Denn das eine, die ἀμαθία nämlich, iſt ja der Marſch eines mit der Gottheit zugleich Gehenden (ἅμα θεῷ ἰόντος), die Frechheit (ἀκολασία) aber ſtellt ſich ganz als das Gefolge (ἀκολουθία) der Dinge dar. Auf dieſe Weiſe würden ſich die Worte, die wir den ſchlechteſten Begriffen beigelegt denken, als ganz ähnlich mit den für die allereedelſten herausſtellen. Wenn man ſich aber Mühe gäbe, ſo würde man auch noch viele andere finden, aus denen man ſchließen könnte, der Namenbildner bezeichne die Dinge nicht als gehend und ſich bewegend, ſondern als beharrlich.

Kratylos. Aber, Sokrates, du ſiehſt doch, daß die größte Zahl jenen Sinn darſtellen.

Sokrates. Was beweiſt das, Kratylos? Sollen wir die Worte gegeneinander abzählen, wie Stimmſteine, und ſoll darauf die Richtigkeit ſich gründen? Soll wirklich das die Wahrheit ſein, was ſich als die Bedeutung der meiſten Worte herausſtellt?

Kratylos. Das ziemte ſich gewis nicht.

Cap. XLIII. Sokrates. Allerdings nicht im mindeſten, mein Freund. Doch hier wollen wir das auf ſich beruhen laßen und Folgendes erwägen, ob du auch darin beiſtimmſt oder nicht. Alſo ſtimmten wir nicht eben darin überein, die jedesmaligen Namenbildner, in helleniſchen ſo gut wie ausländiſchen Städten, ſeien Geſetzgeber, und die Kunſt die ſich darauf verſtünde ſei die geſetzgeberiſche?

Kratylos. Gewis.

Sokrates. So gib denn an, bildeten die erſten Geſetzgeber die Stammwörter mit Erkenntnis der Dinge, oder in Unkenntnis?

Kratylos. Ich denke doch, Sokrates, mit Erkenntnis. [p. 438]

Sokrates. Denn gewis nicht, mein lieber Kratylos, in Unkenntnis.

Kratylos. Ich denke nicht.

Sokrates. Laß uns denn wieder zu jenem Punkt zurückkehren, von dem aus wir hierher gelangten. Denn eben in der vorhergehenden Erörterung haſt du, wenn du dich erinnerſt, behauptet, der Namenbildner bilde nothwendig die Namen für die Dinge, indem er ſie kenne. Scheint dir das noch ſo, oder nicht?

Kratylos. Noch immer.

Sokrates. Behaupteſt du auch, daß der Bildner der Stammwörter ſie kenne?

Kratylos. Ja wohl.

Sokrates. Aus welchen Worten hatte er denn die Dinge kennen gelernt und erforſcht, wenn die Stammwörter noch nicht da waren, während wir doch behaupten, man könne die Dinge unmöglich anders kennen lernen und erforſchen, als dadurch daß man die Worte lerne oder ſelbſt ihr Weſen ausfindig mache?

Kratylos. Da haſt du wohl Recht, lieber Sokrates.

Sokrates. In welcher Weiſe ſollen ſie alſo mit Erkenntnis die Worte gebildet haben oder Geſetzgeber ſein, ehe auch nur irgend ein Wort vorhanden war und ſie eines kennen konnten, wenn es doch nicht möglich iſt, die Dinge anders kennen zu lernen, als aus den Worten?

Kratylos. Ich denke, die richtigste Erklärung darüber sei, o Sokrates, eine übermenschliche Macht sei es gewesen, die den Dingen die ersten Namen gab, so daß sie nothwendig richtig sein müßen.

Sokrates. Und dann, glaubst du, hätte der Bildner im Bilden sich selbst widersprochen, mocht' es ein Dämon sein oder ein Gott? Oder sollte unsere Behauptung eben keinen Grund gehabt haben?

Kratylos. Doch die einen davon mögen gar keine Worte sein.

Sokrates. Welche denn? die auf Ruhe hinleiten, oder die auf Bewegung? denn nach unserer Behauptung, die wir eben aufstellten, wird das doch nicht durch Majorität entschieden.

Kratylos. Freilich wäre das auch gar nicht die rechte Art, Sokrates.

Sokrates. Da nun die Worte mit einander im Streite sind und die einen behaupten, sie seien der Wahrheit ähnlich, die anderen, nein sie seien es, wornach werden wir da entscheiden, oder nach welchem Maßstab? Doch wohl gewis nicht nach anderen, von diesen verschiedenen Worten. Das geht nicht, vielmehr muß man offenbar etwas Anderes aufsuchen als die Worte, das uns ohne Worte deutlich machen kann, welche dieser beiden Wortklassen die Wahrheit enthält, indem es uns offenbar das wahre Wesen der Dinge enthüllt.

Kratylos. So scheint es mir.

Sokrates. Folglich ist es doch wohl, o Kratylos, möglich, ohne Worte die Dinge kennen zu lernen, wenn dem so ist.

Kratylos. Offenbar.

Sokrates. Durch welches andere Mittel erwartest du also noch sie kennen zu lernen? Etwa durch ein anderes, als das wahrscheinlichste und sachgemäßeste, nämlich durch einander, wenn sie

irgend verwandt sind unter sich, und durch sich selbst? Denn etwas Anderes als sie und ihnen Fremdes möchte auch etwas Anderes und Fremdes bezeichnen und nicht sie zur Darstellung bringen.

Kratylos. Da hast du offenbar Recht. [p. 439]

Sokrates. Doch hüt beim Zeus! Haben wir nicht oft übereinstimmend erklärt, die richtig gebildeten Worte seien den Dingen, deren Namen sie sind, ähnlich und seien Bilder derselben?

Kratylos. Ja.

Sokrates. Gesetzt es ist auch wirklich in hohem Grade möglich die Dinge aus Worten kennen zu lernen, aber auch durch sie selbst, welches wäre der schönere und sicherere Weg der Erkenntnis? aus dem Bilde zu erkennen, ob es selbst gut nachgebildet ist und die Wirklichkeit, die es abbildete, oder aus der Wirklichkeit sie selbst, und ob das Abbild von ihr richtig gerathen ist?

Kratylos. Aus der Wirklichkeit scheint es mir nothwendig.

Sokrates. In welcher Weise man also die Dinge kennen lernen oder ergründen muß, das zu erkennen, geht vielleicht über meine und deine Kraft. Doch es muß auch das Zugeständnis schon genügen, daß man die Dinge nicht aus den Worten, sondern vielmehr aus sich selbst kennen lernen und erforschen soll, als aus den Worten.

Kratylos. Offenbar, Sokrates.

Cap. XLIV. Sokrates. Laß uns also ferner noch Folgendes erwägen, damit uns nicht die Beziehung der meisten dieser Worte auf ein Ziel und Princip täusche. Wenn nämlich wirklich die Wortbildner mit dem Gedanken sie bildeten, Alles sei immer in Gang und Fluß — denn auch ich glaube, daß sie von diesem Gedanken ausgiengen — wenn das wirklich stattfand, so verhält sich darum doch die Sache nicht so, sondern sie selbst sind gleichsam in einen Wirbel gerathen, treiben darin herum, ziehen auch uns nach und

stürzen uns mit hinein. Denn bedenke, mein trefflicher Kratylos, was ich mir oft träumen laße. Sollen wir denn behaupten: es gebe etwas Schönes und Gutes an sich, und von jedem Einzelnen unter Allem was ist ebenso, oder nicht?

Kratylos. Ich meine, o Sokrates.

Sokrates. Laß uns also jenes an sich betrachten, nicht ob ein Gesicht schön ist oder etwas dergleichen und das alles im Fluß zu sein scheint, sondern laß uns sagen, ist das Wesen des Schönen an sich nicht immer einmal wie das anderemal?

Kratylos. Nothwendig.

Sokrates. Wenn es sich uns also immer entzieht, ist es dann möglich, richtig von ihm zu präticieren, und zwar zuerst daß es jenes, und dann daß es so beschaffen sei? Oder ist es nothwendig, daß, während wir sprechen, es alsbald zu einem Anderen werde, uns entweiche und nicht mehr so sich verhalte?

Kratylos. Nothwendig.

Sokrates. Wie könnte nun das überhaupt ein bestimmtes Sein haben, das niemals sich gleichmäßig verhält? Denn, wenn es sich je gleichmäßig verhält, so verändert es sich offenbar in jener Zeit nicht. Wenn aber etwas immer sich gleichmäßig verhält und dasselbe ist, wie sollte das sich verändern oder in Bewegung sein, da es doch nie aus derselben Gestalt heraustritt?

Kratylos. Durchaus nicht.

Sokrates. Doch es könnte ja wahrlich auch nicht einmal von Jemand erkannt werden. Denn so wie der herantritt, der es [p. 440] erkennen will, so würde es ein Anderes und Verändertes, daher könnte seine Qualität oder sein Zustand nicht mehr erkannt werden. Gewis erkennt doch keine Erkenntnis ihren Gegenstand, ohne daß er sich in einem bestimmten Zustande befände.

Kratylos. So ists, wie du sagst.

Sokrates. Nicht einmal die Möglichkeit der Erkenntnis darf man annehmen, Kratylos, wenn alle Dinge sich verändern und nichts Bestand hat. Denn wenn eben dieser Begriff, die Erkenntnis, sich darin nicht verändert, daß sie Erkenntnis ist, so würde die Erkenntnis immer Bestand haben und sein. Wenn aber auch selbst der Begriff der Erkenntnis sich verändert, so würde er zugleich in einen anderen Begriff als den der Erkenntnis sich verwandeln und wäre nicht mehr Erkenntnis. Wenn er sich aber gar immer verwandelt, so würde es nie eine Erkenntnis geben. Und aus diesem Grunde wäre weder ein Subjekt noch ein Objekt der Erkenntnis möglich. Wenn aber ein Subjekt der Erkenntnis existiert und ein Objekt, ferner das Schöne, das Gute und jede Art des Seienden existiert, so sind diese Begriffe offenbar nicht, wie wir jetzt behaupten, dem Strome und der Bewegung irgend ähnlich. Ob sich das allerdings eigentlich auf diese Weise verhält oder auf jene, wie die Anhänger des Heraklit und viele andere behaupten, das mag nicht leicht fein zu ergründen, doch sollte auch ein Mensch, der Anspruch auf Vernunft macht, nicht sich selbst und die Pflege seiner Seele den Worten überlaßen und im Vertrauen auf sie und die Wortbildner fest glauben er wüßte was Rechtes und über sich und das Seiende das Verdammungsurtheil aussprechen: es gibt nichts Gesundes an keinem Ding, sondern alles läuft aus wie Thongeschirr, und glauben, die Dinge seien gerade in demselben Zustande wie die an Katarrh und Flüßen leidenden Menschen, und alle Dinge seien vom Fluß und Katarrh ergriffen. Vielleicht, mein Kratylos, verhält es sich wirklich so, vielleicht aber auch nicht. Daher mußt du tapfer und wacker nachdenken und nicht leicht ein Urtheil annehmen — denn du bist noch jung und hast Jugendfrische — sondern mußt forschen und, wenn du etwas findest, das Resultat auch mir mittheilen.

Kratylos. Ja, das will ich thun. Doch sei überzeugt, Sokrates, daß ich auch jetzt die Sache wohl überlegt habe, aber bei allem Nachdenken und aller Anstrengung scheint mir die Sache vielmehr so zu stehen wie Heraklit annimmt.

Sokrates. Ein andermal also, mein Freund, magst du es mir mittheilen, wenn du zurückkommst. Jetzt aber gehe, wie du vorhast, aufs Land. Unser Hermogenes wird dich begleiten.

Kratylos. Das soll geschehen, Sokrates. Doch versuche auch du das noch weiter zu ergründen.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 2

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertneunundsechzigstes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1856.

Platon's
Werke.

Dritte Gruppe:

Dialektische Gespräche.

Uebersetzt
von
Dr. Julius Deuschle,
Gymnasiallehrer in Magdeburg.

Zweites Bändchen:

Theaitetos.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1856.

Einleitung.

Der Theaitetos schließt sich unmittelbar an den Kratylos an und hat zu seinem nächsten Nachfolger den Sophisten*). Natürlich wird er auch seinem Inhalte nach eine Mittelstellung zwischen beiden einnehmen. Hatte Platon im Kratylos für seine Erkenntnistheorie, die ohne die Ideenlehre nicht bestehen kann, ein selbständiges Gebiet in Anspruch genommen, indem er nachgewiesen hatte, daß die Erkenntnis über das Wesen der Dinge nicht aus der Sprache geschöpft werden könne, so geht er jetzt geradezu zu der Frage über: Was ist Erkenntnis? Die Methode der Untersuchung über dieselbe bleibt eine indirekte; das Resultat aber ist durchaus nicht zweifelhaft. Von Beidem nachher, zunächst wollen wir die Einkleidung des Dialogs ins Auge faßen.

Dem philosophischen Gespräche geht ein Prolog voraus, der zwischen zwei Megarern, Eukleides und Terpsion, gehalten wird. Beide sind Schüler des Sokrates gewesen und

*) In diesem Punkte weiche ich von F. Susemihls Anordnung in seiner „Genetischen Entwicklung der Platonischen Philosophie" (Erster Theil. Leipzig 1855, bei Teubner) ab, indem er den Phaidros zwischen den Theaitetos und Sophisten einschiebt. Auf seine Darstellung des Theaitetos daselbst S. 175—211 sei übrigens hier verwiesen.

Freunde Platon's. Als dieser nach dem Tode des Sokrates, aus welchen Gründen auch immer, Athen verließ, fand er gastliche Aufnahme bei Eukleides. Dieser stand an der Spitze der Megarischen Schule, welche die Sokratische Begriffslehre, gestützt auf die Eleatische Dialektik, in eigenthümlicher Weise fortbildete. Platon ward durch ihn in das Studium der Eleaten, wenn auch nicht erst eingeführt, so doch tiefer eingeweiht. Seine philosophische Richtung gewann dadurch, um nicht zu viel zu sagen, größere Sicherheit und Selbstgewißheit; sein System größere Schärfe in der Abgrenzung nach Außen. Der erste Dialog, der von der zu Megara erhaltenen Anregung direktes Zeugnis ablegen sollte, ward daher von Platon seinen Freunden in Megara gewidmet, und zwar in der Form, daß er die Aufzeichnung des philosophischen Gespräches dem Eukleides selbst zuschreibt. Terpsion, welcher sich mit Landwirthschaft beschäftigte, war in die Stadt hereingekommen, um Eukleides aufzusuchen. Dieser hat eben den Athener Theaitetos, auch einen Schüler des Sokrates und gemeinsamen Freund, stark verwundet und an der Ruhr leidend im Hafen getroffen und ein Stück auf dem Wege nach Athen bis Erinos begleitet. Wie er nun Terpsion von dieser Lage des Freundes in Kenntnis setzt, erinnert er sich des Urtheils, das einst Sokrates über jenen ausgesprochen, als er dem Eukleides eine Unterredung mittheilte, welche er mit Theaitetos gehabt hatte. Terpsion hat auch von derselben gehört und will Näheres darüber erfahren. Eukleides hat sie aufgezeichnet theils nach der eigenen Erinnerung theils von dem Gedächtnis des Sokrates von Neuem unterstützt. Jetzt nimmt er Terpsion mit in sein Haus, und dort wird die Schrift von einem Sklaven vorgelesen. Dieß geschah im Jahre 394, also fünf Jahre nach Sokrates' Tode. Darnach ist für die Abfaßungszeit des Dialoges wenigstens ein Anhalt gegeben. Das philosophische Gespräch wird in

das Todesjahr des Sokrates verlegt, als Sokrates bereits vor den ἄρχων βασιλεύς zur Vernehmung war vorgeladen worden (p. 142 E. und 210 D.).

Durch jenen Prolog erreicht Platon neben dem Zwecke der Dedikation an seine Freunde noch einen anderen inneren Zweck. Da das Gespräch nun nicht von Sokrates direkt, sondern von einem Anderen wiedererzählt wird, der nicht einmal bei der Unterredung zugegen war, so wird damit die freiere Stellung, welche Platon nunmehr zur Sokratik einnimmt bezeichnet und Sokrates, der trotzdem als Gesprächsleiter erscheint, stellt sich schon äußerlich in idealerer Haltung dar. Andererseits ist doch Sokrates auch die Quelle der ersten Mittheilung. Das mag wohl andeuten, „daß das Hinausgehen über die Sokratik nur ein Hineingehen in ihre Tiefen sei." In Wahrheit bleibt ja auch die Sokratische Begriffslehre immer die wesentlichste unter den historischen Grundlagen der Platonischen Philosophie nach ihrem Inhalt und die einzige nach der Methode der Darstellung. Wenn es aber Eukleides ist, welchem Sokrates die erste Mittheilung, der selber die Aufzeichnung macht, so liegt darin das Anerkenntnis im Allgemeinen, daß die Sokratik, wie sie nun auftritt, eine von anderem Geiste gefärbte sei und speziell, daß die Megariker Vorläufer für die dialektische Richtung seien, welche Platon jetzt aufnimmt. *)

Die Zahl der aktiven Theilnehmer an dem philosophischen Gespräche beschränkt sich auf drei Personen: Sokrates, Theodoros, Theaitetos. Umgeben sind sie von einer Schaar von Jünglingen, unter denen nur auf den jüngeren Sokrates aufmerksam gemacht wird, weil dieser in einem der folgenden Gespräche zum Mitunterredner bestimmt ist. Sein Altersgenoße Theaitetos erscheint ungleich begabter als er.

*) Vgl. Susemihl a. a. O. S. 177.

Was wir von ihm wißen ist zum größten Theile aus unserem Dialoge geschöpft. Er war der Sohn eines wackeren Mannes, Euphronios aus dem Demos Sunion. Dieser starb, als Theaitetos noch unmündig war, und hinterließ ein ansehnliches Vermögen; die Vormünder des Theaitetos brachten es größtentheils durch. Derselbe war zwar häßlich von Gesicht; denn Theodoros vergleicht ihn mit Sokrates; aber ausgezeichnet durch männliche Tugenden, bescheiden, besonnen, scharfsinnig, guten Gedächtnißes, tapfer und ausdauernd. Seine kriegerische Tüchtigkeit bewährt er im Korinthischen Kriege, hat aber das Unglück gleich in der ersten Schlacht, in der er sich auszeichnet, mehrmals verwundet und, noch eh er von den Wunden wieder hergestellt ist, von der Ruhr ergriffen zu werden. So muß er sich wieder nach Athen bringen laßen. Er erstrebte aber auch eine hohe geistige Bildung, wie seine ganze Richtung eine ernste, sittliche war. So beschäftigt er sich mit Mathematik und dann unter des Sokrates Leitung mit Philosophie. Als Mathematiker soll er sich auch später ausgezeichnet und eine Schrift über die fünf regelmäßigen Körper hinterlaßen haben. Sein originelles Streben in dieser Wissenschaft bezeugt auch unser Dialog. In diesem beweist er aber zugleich auch seine dialektische Begabung und insofern seine innere Verwandtschaft mit Sokrates. Er zeigt sich entschieden selbständiger als alle Jünglinge, mit denen Sokrates nach den Platonischen Dialogen sonst zusammengetroffen war und stellt sich in diesem rüstigen Mitstreben mit Sokrates als „der werdende Denker" dar. Als solcher vertritt er zunächst den Standpunkt der Wahrnehmung, welche nur auf das Werdende sich bezieht. Aber wir sehen, wie er sich aus diesem Standpunkt herausringt und die tiefere Erkenntnis zu erfaßen sucht, die in ihm verborgen liegt. Hat doch auch die Entwicklung Platon's, wie er im Phaedon p. 95 E f. angibt, diesen Ausgangspunkt

gehabt. Diesem werdenden Denker tritt nun in dem Mathematiker Theodoros ein Mann der Vorstellung gegenüber. Die Wahrnehmung weist über sich selbst hinaus; die Vorstellung fixiert sich leicht in sich; so hat denn auch Theodoros abgeschloßen mit der Philosophie und sich ganz auf Mathematik und die angrenzenden Disciplinen beschränkt. Sich über diesen Standpunkt hinausheben zu laßen, ist er nicht mehr im Stande. Theodoros aus Kyrene ist der berühmteste Mathematiker der damaligen Zeit. Wahrscheinlich ist er nur vorübergehend in Athen gewesen, und wie er damals mit Sokrates verkehrte, hatte wohl auch Platon seine Bekanntschaft gemacht. Platon reiste aber später selbst nach Kyrene, um unter seiner Leitung seine mathematischen Studien fortzusetzen (Diog. Laert. II, 103. III, 6). Er erscheint auch nicht unbekannt mit den philosophischen Systemen der damaligen Zeit; ist er doch selbst ein Freund des Protagoras gewesen. Aber er hat die Kraft nicht, mit fester Kritik sich durch den Zwiespalt der Meinungen durchzuringen. Darum bleibt er auf jenem Standpunkt stehen, der aber gleichwohl über die bloße Wahrnehmung und Werdenslehre hinausragt und zu deren Widerlegung benutzt werden kann. Wenn Theodoros diese Aufgabe, freilich gezwungen, übernimmt (p. 161 B ff. 165 A. 168 C ff.), so wird damit zugleich auch die Stellung der Mathematik in der Wissenschaft charakterisiert. Sie ist Vorstufe zur Dialektik, bedarf aber der Leitung derselben, wenn sie ihr dienstbar werden soll. Sokrates ist wenigstens formell betrachtet und der Potenz nach der „vollendete Denker", der Mann der Erkenntnis, die gesucht wird. Ihrem Wesensinhalt nach erreicht er sie noch nicht; aber er hat nach allen Seiten hin aufräumend und grundlegend die Sache so vorbereitet, daß es nur noch weniger Schritte bedarf und sie ist wirklich erreicht. (S. u.)

Diese dramatischen Persönlichkeiten, wie wir sie eben

kurz durchgenommen, bewegen sich in ihren Untersuchungen auf historischem Boden — eine dramatische Scenerie im Hintergrunde. Platon hat den historisch-kritischen Weg eingeschlagen, um seiner eigenen Weltanschauung auf ihm die nothwendige Anerkennung zu verschaffen. Schon im Kratylos war diese Bahn betreten worden, die uns zwischen die Gegensätze der Herakliteischen und Eleatischen Weltansicht hineinführt. Nur die Herakliteische war dort vorzugsweise zum Gegenstand der Kritik gemacht worden. So geschieht es auch im Theaitetos; die Kritik ist indes eine ganz andere. Dort handelte es sich um das Gebiet der Sprache und den Nachweis, daß in ihr die Erkenntnis nicht gegeben sei, jetzt um die Erkenntnis selbst, ihren Begriff. Diese Untersuchung und die ihr dienende Kritik muß viel tiefer eindringen. Erkenntnis an sich betrachtet ist ein psychologischer Begriff. Die voraufgehenden Systeme hatten einen so mangelhaften Begriff von der Erkenntnis, weil sie nicht im Stande waren, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, „in der Entwicklung" der menschlichen Intelligenz nach Form und Inhalt die einzelnen Stufen auseinander zu halten. Platon vollzieht die nothwendige Scheidung und legt dadurch auch von dieser Seite den Grund zu einer tieferen Psychologie. Halten wir dieß fest, so ergibt sich, daß er auch in der Kritik seiner Vorgänger genöthigt war, ihre Meinungen psychologisch zu fassen. Er mußte ihnen eine Form geben, in der jene sie nicht ausgesprochen hatten; aber dennoch entwickelt er daraus nichts Anderes als was wirklich in ihnen lag. Ihm kann es daher nur zum Verdienste angerechnet werden, wenn er nicht bei der mangelhaften Entwicklung stehen bleibt, die sie selbst ihren Sätzen allein zu geben wußten. Denn nur durch Zusammenstellen derselben mit psychologischen Gesichtspunkten war es möglich, ihre Fehlerhaftigkeit vollends zu erkennen. Es kann aber auch nicht fehlen, daß eine Untersuchung über die Erkenntnis, die ja eine Erkenntnistheorie zum Resultate haben soll, genöthigt wird, auch die logische Seite vielfach hervorzukehren. Das Logische aber weist im Sinne Platon's über sich selbst hinaus auf das Metaphysische. Denn die logischen Gesetze sind eben dadurch Gesetze, weil in der Realität der Dinge eine Ordnung gegeben ist, denen sie entsprechen. Wenn es daher in der Intelligenz verschiedene Stufen gibt, wie Wahrnehmung, Vorstellung, Erkenntnis, so wird ihnen, so weit sie specifisch verschieden sind, auch ein verschieden gestaltetes Objekt entsprechen. Und das ist denn der Zielpunkt des ganzen Dialoges, daß erkannt werden soll: die Möglichkeit der Erkenntnis setzt voraus, daß es eine besondere Welt von Objekten gibt, die nur durch sie ergriffen wird. Mit anderen Worten: die Nothwendigkeit der Ideenlehre soll erhellen. Den Ideen steht die Erscheinungswelt gegenüber; diese wird zunächst nur von der sinnlichen Wahrnehmung erfaßt; zwischen ihr und der Erkenntnis steht die Vorstellung in der Mitte. Die Erkenntnis aber wirkt schon in der Vorstellung und Wahrnehmung mit, gerade wie die Erscheinungswelt in der Ideenwelt die Voraussetzung ihrer Existenz hat. Eine vollständige Lösung der Fragen, welche sich namentlich an den Seinsbegriff knüpfen, darum auch der Aufgabe, welche der Erkenntnisbegriff dem menschlichen Denken verursacht, bringen erst nachfolgende Dialoge; gleichwohl darf man nicht meinen, weil der Theaitetos abschließt mit der Erklärung, man habe bis jetzt nur gefunden, was Erkenntnis nicht sei, nicht aber was sie sei, so darf man, sag ich, nicht meinen, es sei wirklich Nichts über den Erkenntnisbegriff bestimmt. Alle Theile, und zumeist der letzte, enthalten der Andeutungen genug; man darf sie aber nicht vereinzelt auffassen, sondern muß sie mit einander in Verbindung setzen. Doch müßen wir dem Beispiele Platon's folgen und dieß zu thun dem aufmerksamen Leser überlassen.

Uns bleibt noch eine kurze Besprechung der historischen Richtungen übrig, die Platon in das Bereich seiner Kritik gezogen hat. Wir sagten, der Kratylos habe uns schon mitten zwischen Herakleiteische und Eleatische Philosophie hineingeführt. Dieser Gegensatz wird in unserem Dialoge keineswegs überwunden. Ja es wird sogar keiner der beiden Richtungen unmittelbar eine Kritik zu Theil, sondern nur in ihrer Weiterbildung nach einer erkenntnis-theoretischen Seite hin. Die Herakleiteische Lehre wird aber in und mit dieser ganz gefaßt, dagegen wird höchstens einer einseitigen Weiterbildung der Eleatischen Lehre der Weg verlegt, sie selbst aber in dem treibenden Grundgedanken einstweilen anerkannt. Herakleitos von Ephesos*), der Urheber jener Lehre, nach welcher alle Dinge sich in ewigem Fluße befinden, Alles nur ein Werdendes ist, hatte den Dingen doch noch den λόγος zugeschrieben, welcher von ihnen auf den Menschen übergeht. Darin lag wenigstens der Anfang zu einer Erkenntnistheorie, die sich hätte über den Sensualismus erheben können. Allein seine späteren Anhänger ließen gerade diesen Punkt ganz außer Acht, und vor Allem Protagoras von Abdera stellte, gestützt auf die Werdenstheorie, den bekannten Grundsatz der Sophistik auf: der Mensch sei das Maß aller Dinge. Damit hatte er zugleich — und das erkennt das scharfe Auge Platon's sofort — als einzige Quelle der Erkenntnis die sinnliche Wahrnehmung hingestellt, oder jede Erkenntnis in höherem Sinne abgeleugnet. Er war Vertreter der Richtung geworden, die wir Sensualismus nennen, hatte aber damit auch den Boden aller objektiven Wahrheit unter seinen Füßen verloren. Wie nach Protagoras den Dingen gegenüber der Akt der Wahrnehmung zu Stande komme, darüber hat sich Platon in unserem Dialoge

*) Vgl. Einleitung zum Kratylos S. 10 ff.

genauer ausgesprochen. Wahrnehmung und wahrgenommene Eigenschaft des Dinges, beide wurden relativ, d. h. das Produkt zweier entgegenwirkender und zusammenfallender Bewegungen, deren eine von dem Ding, die andere vom wahrnehmenden Subjekte aus und je wieder auf es zurückgeht. In Folge dieser Relativitätslehre, wodurch das Subjekt mitbestimmend ward für die Zustände, Eigenschaften u. s. w. des Objektes, ward jedes unwahre Urtheil aufgehoben. Daß diese Ansicht insbesondere auf dem sittlichen Gebiete den Protagoras in Widersprüche verwickeln mußte, weiß Platon vortrefflich hervorzuheben. — Ganz anders mußte sich eine Erkenntnistheorie gestalten, wenn sie die metaphysische Anschauung der Eleaten, vorab des Parmenides, zur Grundlage hatte. Parmenides hatte das Eine Sein als das allein Wahre und als Gegenstand der Erkenntnis hingestellt. Die Erscheinungswelt hatte er nicht wegleugnen können, aber sie war doch nur als Schein übrig geblieben; von ihr gab es aber nur ein Meinen. Hiernach fielen zwar diese Seelenthätigkeiten ebenso unvermittelt auseinander, als die Objekte, auf die sie sich beziehen sollten; allein es war doch ein Unterschied wenigstens angedeutet und auch ein Anhalt gegeben, wo der Grund des Unterschiedes zwischen Erkennen und Meinen zu suchen sei. Platon läßt nun den Sokrates zwar eine Kritik der Eleaten für jetzt ablehnen, allein p. 183 E. läßt er ihn doch sagen, daß er selbst in seiner Jugend mit Parmenides zusammengetroffen sei. Daß dieß ein historisches Faktum sei, läßt sich nicht nachweisen; ja es ist sehr zweifelhaft. Allerdings hat Platon „durch das, was der ideale Sokrates von Hörensagen weiß, andeuten wollen, was er selbst gelesen hat" *), aber er spricht hier nicht blos von einem Hörensagen, sondern läßt der Eleatischen Lehre

*) Susemihl a. a. O. S. 189.

eine direkte Anerkennung zu Theil werden. Darin mag denn liegen, daß auch Platon die Lösung der Frage in ihrem Sinne vollzogen wißen will, d. h. daß der Erkenntnis ein anderes Objekt zugesprochen werden muß als der Wahrnehmung. Platon geht aber doch weiter. Denn er scheidet nicht bloß die Stufen der Seelenthätigkeit, sondern vermittelt sie mit einander und setzt sie in gegenseitige Beziehung — ganz wie er auch den Seinsbegriff in derselben Weise weiterbildet. Soweit es nun der vorliegenden Untersuchung vorzurücken bestimmt war, bedurfte es noch keiner Kritik des Parmenides; soweit war doch im Resultate noch wesentlich Uebereinstimmung. Die Eleatische Lehre hatte aber bereits einem Zweige der Sokratischen Schule zur Begründung einer eigenthümlichen Erkenntnistheorie gedient, den Megarikern nämlich. Sie versuchten einerseits die allgemeinen Begriffe des Sokrates festzuhalten, andererseits aber ihre Weltanschauung durch die Eleatische Alleinslehre zu regulieren. Da sie aber keine innere Beziehung zwischen beiden zu finden wußten, geriethen sie in eine abstrakte Faßung der Begriffe, die bei ihrem Gegensatz gegen die Erscheinungswelt in der negativen Richtung der Eristik sich ausprägte. Sie werden die Gründer der eristischen Dialektik. Zu ihnen gehört oder ihr Hauptvertreter ist Eukleides, jener Freund des Platon, dem dieser gewis auch einige Anregung zu verdanken hatte. Da er ihm nun als Zeugnis von dieser Anregung, wie ich oben gesagt, den Dialog Theaitetos dedicierte, so wäre es unpaßend gewesen, hätte Platon in diesem dem Eukleides gewidmeten Dialoge direkt Angriffe gegen ihn gerichtet; es würde aber andererseits ebenso wenig paßend sein, wäre die Lehre desselben von Platon ganz unbeachtet geblieben. Im Ignorieren und Schweigen über eine Sache, wo man ihre Besprechung erwartet, liegt ja ein oft sehr bitteres Urtheil. Es wäre also eine gänzliche Nichtberücksichtigung der Megariker nur dann gerechtfertigt gewesen, wenn Platon seine eigene Lehre mit der ihrigen in dieser Weise geradezu hätte identificieren wollen. Aber keine Annahme hätte weniger Grund als diese. Ohne Kritik hat daher, wie mir scheint, Platon jene Lehre mitbeachtet und zwar so, daß er seinen Freunden zum Bewußtsein zu bringen sucht, daß man mit einer abstrakten Faßung der Begriffe die Erkenntnis nicht erreicht, und sie damit auffordert, ihrer Begriffslehre einen tieferen Gehalt zu geben, durch wirkliche Vertiefung der Sokratik. Feine Beziehungen dieser Art finden sich insbesondere im zweiten und dritten Theile unseres Dialoges. Doch läßt sich dieser Punkt hier nicht weiter verfolgen. *) Es genüge, daß in der Kritik der Lehre des Antisthenes theilweise eine der Megariker mitgegeben war. Diesen Antisthenes, der Stifter den kynischen Schule, faßt nun Platon keineswegs sehr zart an, obwohl er auch in der Kritik doch das Verständnis seiner Bedeutung an den Tag legt. Antisthenes hatte behauptet, es könne von jedem einzelnen Dinge Nichts ausgesagt werden, als nur ein einzelner Begriff; es komme ihm nur ein Wort zu, keine Mehrheit von Prädikaten. Er hatte damit die Möglichkeit einer Definition, wenigstens einer wahrhaften Definition, und, wenn auch nicht nach seiner eigenen Meinung, so doch in der Consequenz seiner Ansicht, das Urtheil aufgehoben. Diese logische Consequenz stützte sich auf eine ebenso abstrakte Monadenlehre, deren ganze Mangelhaftigkeit darin hervortritt, daß Antisthenes den Monaden oder Elementen keine Erkennbarkeit beilegte. Schwerlich hatte er jedoch selbst eine Definition der Erkenntnis aufgestellt, vielmehr zeigt sich darin wiederum das Geschick Platon's und sein Scharfsinn in glänzender Weise, daß er aus der Leugnung des Irrthums folge-

*) Vgl. darüber Susemihl a. a. O. S. 287 u. 311.

richtig den Schluß zog, dann sei Erkenntnis mit Vorstellung identisch. Auf diesem Standpunkt befinden sich aber auch im Wesentlichen die Megariker, und insofern, meine ich, erfahren auch sie eine wenn gleich indirekte Kritik. Dafür dürften auch die aus dem Gebiete des Allgemeinen und Begrifflichen gewählten Beispiele p. 189 und 190 zeugen. Andererseits darf man aber daraus, daß Antisthenes bereits im zweiten Theile widerlegt ward, nicht schließen, daß nun der dritte Theil sich nicht auf ihn beziehe. Vielmehr ist p. 202 D. gerade auf ihn zu beziehen. Aber die Stellung der Kritik ist jetzt eine andere. War er erst nur von der negativen Seite angegriffen, d. h. war sein Leugnen des Irrthums als unbegründet zurückgewiesen worden, so folgt nun eine positive Definition der Erkenntnis, in welcher zur Vorstellung noch die Erklärung hinzu verlangt wird. Aber auch von diesem Theile darf man Beziehungen auf die Megariker in dem angegebenen Sinne nicht ausschließen. Eben weil Platon sich nicht bloß an den Wortlaut der bekämpften Ansicht hält, sondern sie frei in ihrer inneren Bedeutung darlegt, hat auch seine Kritik keine so scharf abzumeßenden Grenzen. Macht er sie ja doch zugleich auch nutzbar, um vorbereitend die eigene Ideenlehre zu begründen, indem er auch in der bekämpften Meinung eine Wahrheit findet.

Werden in dieser Weise zwei Richtungen innerhalb der Sokratischen Schule der Kritik unterworfen, so kann man billig fragen, wie sich nun Platon zum historischen Sokrates gestellt habe und ob aus dem Dialoge etwas hierüber erhelle? Sokrates stand in seiner Begriffslehre höher als diese beiden einseitiger Richtung seiner Schüler, aber nicht nach der Entwicklung seines Principes, sondern nach dessen, wenn ich so sagen darf, *latentem Inhalt*. Mit der letzten Auslegung des λόγος, der sich mit der Vorstellung verbinden soll, wornach in ihm der specifische Unterschied gefunden

wird, steht er auf der Schwelle des wahren Erkenntnis-Begriffes, aber nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach. Denn wird die Begriffslehre nicht zur Ideenlehre umgebildet, so bringt auch der specifische Unterschied keinen höheren Begriff der Erkenntnis zu Stande als den der richtigen Vorstellung, oder der Begriff selbst unterscheidet sich nicht von der richtigen Vorstellung. So hat denn der Sokrates des Theaitetos vor den Uebrigen nur das voraus, daß er wirklich sieht, was er in seinen Begriffen hat und nicht hat. Hiermit läßt ihn aber auch Platon abbrechen, um nun die Untersuchung von einer anderen Seite selbständig wieder aufzunehmen und das Hinausgehen über die Sokratik durchzuführen, das er durch den Theaitetos indirekt gerechtfertigt hat.

Inhalt und Gliederung des Dialogs.

Einleitender Theil — p. 151 E. Abgesehen von der dramatischen Bedeutung dieses Theiles hat er die Aufgabe, die Untersuchung nach Inhalt und Form vorzubereiten. Den Ausgang bildet die von Theodoros behauptete leibliche Aehnlichkeit zwischen Theaitetos und Sokrates. Dieser hält eine Prüfung der Seele des Theaitetos für nöthig, weil ihn Theodoros gelobt hat. Sogleich wirft er die Frage nach dem Begriff der Erkenntnis auf. Eine verfehlte Antwort gibt Anlaß, das Wesen der Definition, des Begriffs kurz zu erläutern. Daran schließt sich die Darstellung der Sokratischen Maieutik, oder der philosophischen Lehrmethode.

I. Erster Haupttheil p. 151 E — p. 187 A. Von der Wahrnehmung.

A. p. 151 E — 166 A. Darstellung der Protagoreisch-Herakliteischen Weltansicht sammt ihren Widersprüchen.

1) p. 151 E — p. 155 A. Zurückführung der Bestimmung der Erkenntnis als Wahrnehmung auf den Satz des Protagoras (— 152 C.), dieses Satzes auf die Herakliteische Werdenslehre (— 153 D.) und nähere Erklärung dieser subjektiven und objektiven Auffaßung in ihrer Verbindung mit einander — 155 A.

2) p. 155 A — 161 A. Vorläufige oder indirekte Kritik durch Darstellung der nächsten Consequenzen dieser Ansicht. Den Einwänden gegenüber wird sie aber durch nähere Erklärung ihres Sinnes behauptet, und zwar denen, die sich auf den Begriff des Werdens stützen, wird die Relativitätslehre entgegengestellt, mit Aufhebung der Identität des Objektes — 157 E. Denen gegenüber, die sich auf Zustände des Bewußtseins und den Begriff der Wahrnehmung stützen wird die Identität des denkenden Subjektes aufgehoben — 160 A. Beide Momente werden miteinander verknüpft und in dieser Gestalt Wahrnehmung mit Erkenntnis identificiert — 161 A.

3) p. 161 A — 166 A. Kritik dieser Sätze durch Entwicklung der Grenzen, gegen die sie anstoßen. Die Einwände sind meist nur äußere, wie Sokrates sie selbst nennt eristische, daher mehr angedeutet als ausgeführt. a) Die Subjekte, welche zum Maß gemacht werden, entbehren des inneren Grundes dafür — p. 163 A. b) das Erkennen selbst wird auf einen zu engen Kreis beschränkt, nachgewiesen an dem Begriff der Erinnerung — p. 164 C. c) Möglichkeit des Wißens und Nichtwißens zu gleicher Zeit — 166 A.

B. p. 166 A — 179 B. Kritik der Protagoreischen Weltansicht von deren eigenem Standpunkt aus, also von der subjektiven Seite.

1) p. 166 A — 170 B. Nothwendige Inconsequenz der Protagoreischen Lehre, wornach sie die Unterschiede von beßer und schlechter, weiser und unwißender festhalten muß, während dieselben eigentlich sollten aufgehoben sein.

2) p. 170 B — 171 C. Selbstauflösung des Protagoreischen Satzes, der zugleich die Richtigkeit der ihm entgegengesetzten Behauptung anerkennen muß.

3) p. 171 C — 179 B. Protagoras erkennt im Nützlichen und Zukünftigen selbst ein Gebiet an, in dem sein Satz keine Wahrheit hat — wo vielmehr Richtigkeit des Urtheils blos dem wissenden Subjekt, nicht jedem beliebigen zukommt — 171 C — 172 B. und 177 C — 179 C. Zwischen diesen Beweis fügt sich eine Episode ein, welche als Ergänzung zu den theoretischen Resultaten einstweilen den Unterschied des Philosophen von den Staatsmännern und Rednern — von der praktischen Seite darstellt.

C. p. 179 B — 187 A. Andeutende Kritik von einem tieferen, auf Platon's eigene Lehre hinführenden Standpunkt aus. Damit wird positiv auch die Wahrnehmung selbst auf eine

metaphysische Basis gegründet und in ihrem relativen Werthe bestimmt.

1) p. 179 B — 184 B. Metaphysische Betrachtung. Gegensatz des Werdens und Seins, also Betrachtung der objektiven Seite, historisch vertreten in der Herakleiteischen und Eleatischen Weltanschauung. Prüfung der absoluten Bewegungslehre. Consequenz derselben: Aufhebung des Prädicierens, damit auch der Erkenntnis. Indirekt wird damit als Gegenstand oder Inhalt der Erkenntnis das Sein aufgestellt, das hinter dem Werden zu suchen ist.

2) p. 184 B — 186 A. Psychologische Betrachtung oder Betrachtung von der subjektiven Seite. Die Vielheit der Sinne weist über sich hinaus auf eine einheitliche Denkthätigkeit. Allgemeine Bestimmungen sind durch die Sinne nicht zu faßen. So wird die Form der Erkenntnisse als das Allgemeine des Begriffs bestimmt.

3) p. 186 A — 187 A. Nachweis des selbständigen Gebietes der Erkenntnis gegenüber der Wahrnehmung. Jene eben festgestellte Form der Erkenntnisse läßt auch Objekte als Inhalt derselben voraussetzen, welche die Wahrnehmung nicht berührt. Er behält also die Erörterung nach den allgemeinen Prädikaten wie in 2) bei, kehrt aber zu der metaphysischen Auffaßung im ersten Theil zurück. So wird jetzt erst das Resultat der Verschiedenheit der Erkenntnis und Wahrnehmung ein sicheres.

II. Zweiter Haupttheil. Von der Vorstellung p. 187 A — 201 E.

A. p. 187 A — 191 A. Möglichkeit der falschen Vorstellung. Es wird nachgewiesen, daß falsche Vorstellung unmöglich ist, wenn man Vorstellen mit Wißen identisch faßt, also nur einen Gegensatz von Wißen und Nichtwißen von der subjektiven, oder von Sein und Nichtsein von der objektiven Seite gelten läßt.

1) p. 187 A — 188 D. Subjektive Betrachtung. Unmöglichkeit der falschen Vorstellung im Verhältnis zu den Begriffen Wißen und Nichtwißen.

2) p. 188 D — 189 B. Objektive Betrachtung. Unmöglichkeit der falschen Vorstellung im Verhältnis zu den Begriffen des Seins und Nichtseins.

3) p. 189 B — 191 A. Unmöglichkeit die falsche Vorstellung als Vorstellungsverwechslung zu faßen. Die Vorstellungen sind dabei in ihrer All emeinheit aufgefaßt und wird die eine mit der anderen in direkte Beziehung gesetzt.

B. p. 191 A — 195 B. Falsche Vorstellung als unrichtige Beziehung zwischen Wahrnehmung und Vorstellung. Nachweis durch ein Bild. Wachstafel in der Seele. Das Gedächtnisbild ist mit der Vorstellung identisch, aber eben nur mit der sinnlichen Vorstellung. Irrthum ist in diesem Gebiete möglich in der Beziehung des Gedächtnisbildes auf eine neue sinnliche Wahrnehmung. Aber dieß Gebiet genügt nicht zur Erklärung des Irrthums überhaupt, da auch Irrthum in bloßen Gedankendingen möglich ist.

C. p. 195 B — 201 E. Falsche Vorstellung als Verwechslung verschiedener Vorstellungen.

Auf einen Erklärungsversuch des Wißens gestützt werden in der Unterscheidung von Besitzen und Haben der Erkenntnis (Vorstellung) unter dem Bilde eines Taubenschlags latente und präsente Erkenntnisse unterschieden und darauf wird die Möglichkeit eines Irrthums gegründet. Dem tritt aber entgegen, daß nun der Irrthum auf Erkenntnis selbst gegründet ist. Der Versuch, die Definition durch Aufnahme von Unkenntnissen in den „Taubenschlag" zu retten, schlägt in einen Proceß in infinitum um, indem man Erkenntnisse zur Erkenntnis der Erkenntnisse und Unkenntnisse nöthig hätte. Der Beweis von der Differenz der Erkenntnis von der richtigen Vorstellung ruht also wesentlich darauf, daß die richtige Vorstellung die falsche nicht ausschließt, während die Erkenntnis dieß immer thut. Daran schließt sich noch ein Beweis von der Nichtidentität beider Begriffe aus der Erfahrung, wornach richtige Vorstellung ohne Erkenntnis möglich ist.

III. Dritter Haupttheil. Richtige Vorstellung mit der Erklärung p. 201 E — zu Ende. Darstellung des Sinnes dieser Definition und der Mangelhaftigkeit derselben.

A. p. 201 E — 202 E. Scheidung aller Dinge in einen erkennbaren und unerkennbaren Theil.
B. 202 E — 206 C. Widerlegung daß die Elemente unerkennbar seien, die Complexe aber erkennbar.
C. p. 206 C — 210 A. Nachweis der Verschiedenheit der Erkenntnis von der richtigen Vorstellung mit der Erklärung je nach der Faßung derselben,
1) — p. 207 A. als sprachlicher Ausdruck des Gedankens. Jeder würde dann Erkenntnis besitzen.
2) — p. 208 C. als Bestimmung nach Elementen oder Theilen. Hier fehlt die Sicherheit, Selbstgewisheit, Sichselbstgleichheit der Erkenntnis.
3) — 210 A. als specifischer Unterschied. Dieser ist bei der richtigen Vorstellung schon nöthig, und ohnedieß würde nicht Vorstellung, sondern Erkenntnis des specifischen Unterschieds nöthig sein.

Schluß. Scheinbar negatives Resultat der Maieutik.

Theaitetos.

Eukleides, Terpsion, Sokrates, Theodoros, Theaitetos.

[p. 142] Eukleides. Eben vom Lande, lieber Terpsion, oder bist du schon lange da?

Terpsion. Ziemlich lange. Ich suchte auch gerade nach dir auf dem Markte und wunderte mich, dich nicht finden zu können.

Eukleides. Ich war auch nicht in der Stadt.

Terpsion. Wo denn?

Eukleides. Auf dem Weg nach dem Hafen hinab traf ich den Theaitetos, den man aus dem Lager von Korinth nach Athen bringen wollte. *)

Terpsion. Lebendig oder todt?

Eukleides. Er hatte kaum noch Leben. Es steht schlimm um ihn, theils wegen einiger Wunden, doch mehr noch hat ihn die in dem Heere herrschende Krankheit angefaßt.

Terpsion. Die Ruhr etwa?

Eukleides. Ja wohl.

Terpsion. Was für ein wackerer Mann ist doch da in Gefahr, wie du sagst!

Eukleides. Ein trefflicher Mann, lieber Terpsion! Denn

*) Der Vorfall fällt in den sogenannten korinthischen Krieg, welcher im Jahre 394 begann und wahrscheinlich in dieses Jahr selbst, in welchem ein Treffen bei Sikyon unter Mitwirkung von 6000 athenischen Hopliten stattfand.

fürwahr auch eben noch hört' ich ihn wegen seiner Thaten in der Schlacht von Einigen preisen.

Terpsion. Das befremdet mich gar nicht: wäre es doch viel auffallender, wenn er sich nicht so gut geschlagen hätte. Doch warum stieg er nicht hier in Megara ab?

Eukleides. Er eilte nach Haus. Ich bat ihn ja und redete ihm zu; er aber wollte nicht. Da geleitete ich ihn, und auf dem Rückweg erinnerte ich mich voll Verwunderung daran, wie prophetisch sich Sokrates unter Anderem auch gerade über ihn aussprach. Denn kurz vor seinem Tode *), wenn mir Recht ist, traf er mit ihm zusammen, der noch im ersten Jünglingsalter stand, unterhielt und besprach sich mit ihm und bewunderte sehr seine guten Anlagen. Als ich nach Athen kam, theilte er mir die Unterredung mit, die er mit ihm gehabt hatte, die sehr verdient gehört zu werden, und sagte, der müße ganz gewis ein ausgezeichneter Mensch werden, wenn er das Mannesalter erreiche.

Terpsion. Offenbar hat er richtig prophezeit. Doch was war das für eine Unterredung? Kannst du sie mir mittheilen?

Eukleides. Nein, wahrlich, so mündlich nicht. Doch sobald ich damals [p. 143] nach Hause kam, schrieb ich mir alsbald meine Erinnerungen auf und später, je nach Muße, führt' ich sie nach dem Gedächtnisse weiter aus, und so oft ich nach Athen kam fragte ich den Sokrates über jeden Punkt, dessen ich mich nicht erinnerte und verbeßerte dann bei der Heimkehr. Daher hab ich so ziemlich die ganze Unterredung schriftlich.

Terpsion. Richtig, das hab ich von dir auch schon früher

*) Das Gespräch selbst wird demnach in das Jahr 399 verlegt, das Todesjahr des Sokrates, wohl nicht ohne speciellen Grund für die Charakteristik der redenden Persönlichkeiten und ihr Verhältnis zum dargestellten Inhalt.

gehört und immer Willens, mir sie zeigen zu laßen, hat sich's bis jetzt verschoben. Doch warum sollen wir sie jetzt nicht vornehmen? Ich bedarf jedenfalls der Erholung, da ich vom Lande komme.

Eukleides. Auch ich habe ja den Theaitetos bis nach Erinos *) begleitet und möchte mir daher gern eine Erholung gönnen. So laß uns gehen, und während wir ruhen soll der Knabe vorlesen.

Terpsion. Gut. — (Im Hause des Eukleides.)

Eukleides. Das ist also, lieber Terpsion, die Schrift. Ich habe aber die Unterredung so aufgezeichnet, nicht als theile sie mir Sokrates mit, wie er es wirklich that, sondern als spreche er mit den Männern, mit welchen er seiner Angabe nach sich unterhielt. Das war aber, wie er sagte, der Mathematiker **) Theodoros und Theaitetos. Damit nämlich in der Darstellung die Zwischenbemerkungen nicht lästig würden, wenn Sokrates von sich selbst sagte etwa: ich sagte oder und ich sprach, oder andererseits von dem Antwortenden: er stimmte bei oder er gab es nicht zu, so hab ich ihn direkt mit ihnen sprechen laßen und derartige Zwischensätze weggelaßen.

Terpsion. Das ist auch ganz am Platz, mein Eukleides.

Eukleides. So nimm denn, Knabe, die Schrift und lies.

Cap. II. Sokrates. Wenn ich mich, lieber Theodoros, mehr für die Zustände in Kyrene interessierte, so würde ich dich nach jenen Verhältnissen und dortigen Persönlichkeiten fragen, ob es daselbst Jünglinge gibt, die sich mit Mathematik oder einer anderen

*) Ein kleiner Ort in der Nähe von Eleusis, auf dem Wege nach Megara. Der Platz war berühmt, weil der Sage nach Pluton dort die Persephone geraubt hatte.

**) S. d. Einleitung über ihn. Im Griechischen heißt er γεωμέτρης.

Wißenschaft fleißig beschäftigen; so aber — hab ich doch jene minder lieb als hiesige — möcht ich auch lieber wißen, welche unter unseren jungen Leuten künftige Trefflichkeit verrathen. Daher forsche ich darnach nach Kräften und frage die Anderen, deren Umgang ich die jungen Leute aufsuchen sehe. Dir nahen ja nicht die Wenigsten, und das mit Recht. Du verdienst es an sich und besonders um deiner mathematischen Kenntnisse willen. Darum möcht ich gerne von dir hören, ob du mit einem der Rede Werthen zusammentrafst.

Theodoros. Fürwahr, lieber Sokrates, muß ich sagen und du mußt es hören, was für einen wackeren Jüngling ich unter euren Mitbürgern getroffen habe. Wär er schön, so würd ich mich sehr hüten, von ihm zu reden, um nicht den Verdacht zu erregen, als hegt' ich eine Leidenschaft für ihn. So aber — nimm mir's nicht übel — ist er nicht schön, sondern hat ähnlich wie du eine Stumpfnase und hervorstehende Augen; aber in geringerem Grade als du. Daher kann ich unbedenklich von ihm reden. [p. 144] Denn wiße, daß unter Allen, mit denen ich je zusammengetroffen bin — und gar Vielen hab ich nahgestanden — ich doch noch an Keinem so wunderbare Anlagen bemerkte. Denn bei guter Faßungsgabe, wie sie nicht leicht ein Anderer hat, zugleich so ausgezeichnet ruhig zu sein und dabei tapfer, daß er mit Jedem den Vergleich aushält, das ist eine Erscheinung, die ich nicht für möglich hielt, auch an keinem Anderen wiederkehren sehe. Vielmehr laßen sich die rasch faßenden, scharfsinnigen Menschen mit gutem Gedächtnis, wie dieser, meist auch rasch von Leidenschaften fortreißen, fahren wie Schiffe ohne Ballast im Sturme dahin und sind von Natur mehr excentrisch als tapfer; dagegen gehen die schwerfälligen nur träge an die Wißenschaft und sind des Vergeßens voll. Dieser aber geht so leicht, sicher und erfolgreich an die Wißenschaften und Untersuchungen mit großer Ruhe, wie ein Oelstrom, der geräuschlos dahinfließt, daß es mich befremdete, wie ein so junger Mann das so fertig brächte.

Sokrates. Eine gute Botschaft das! Doch welchem unter den Bürgern gehört er zu?

Theodoros. Ich habe seinen Namen gehört, erinnere mich aber desselben nicht. Doch er ist unter denen, die da kommen, der Mittelste. Denn eben salbten sich diese seine Kameraden und auch er in dem äußeren Gange *), jetzt aber, glaub ich, sind sie fertig und kommen hierher. Sieh, ob du ihn kennst.

Sokrates. Ich kenne ihn; es ist der Sohn des Euphronios aus Sunion **), auch eines Mannes ganz wie du diesen schilderst, der in gutem Rufe stand und außerdem auch ein recht ansehnliches Vermögen hinterlaßen hat. Den Namen des Jünglings kenn' ich aber nicht.

Theodoros. Theaitetos heißt er, lieber Sokrates. Das Vermögen jedoch haben, glaub ich, einige Vormünder durchgebracht. Gleichwohl beweist er auch in Geldangelegenheiten eine ausgezeichnet edle Gesinnung.

Sokrates. Von hohem Adel ist der Mann, wie du sagst. Heiß ihn doch hier neben mir niedersitzen.

---

*) Das Gespräch findet Statt in einem Gymnasium. Die Gymnasien aber waren mit Säulenhallen umgeben und überhaupt sehr schön ausgestattet. Das Salben fand sowohl vor den Uebungen Statt, um den Körper zu schmeidigen, als nachher, um die Stelle eines Bades zu ersetzen und den Schweiß zu entfernen. Hier folgt die Gymnastik der Seele offenbar der des Leibes nach.

**) Städtchen an dem gleichnamigen attischen Vorgebirge. bildet einen Demos, der zur Phyle Leontis gehört.

Theodoros. Das soll geschehen. Theaitetos, komm hierher neben den Sokrates!

Sokrates. Ja gewis, lieber Theaitetos, damit ich auch sehe, was ich für ein Gesicht habe. Nach Theodoros nämlich soll es dem Deinen gleichen. Doch wenn jeder von uns Beiden eine Lyra hätte, und er sagte, sie seien gleichgestimmt, würden wir ihm gleich glauben, oder zusehen, ob er, der das sagt, ein Musikkenner ist?

Theaitetos. Das würden wir.

Sokrates. Nicht wahr, erfänden wir ihn so, so würden wir ihm glauben; im entgegengesetzten Falle aber würden wir ihm nicht trauen?

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. So aber, glaub ich, wenn uns an der Aehnlichkeit unserer Gesichter etwas liegt, müßen wir zusehn, ob er sich auf [p. 145] Malerei versteht, der das sagt, oder nicht?

Theaitetos. Das mein' ich.

Sokrates. Versteht denn Theodoros die Malerei?

Theaitetos. Nicht, daß ich wüßte.

Sokrates. Auch nicht einmal Geometrie?

Theaitetos. Gewis ganz gründlich, lieber Sokrates.

Sokrates. Auch die Astronomie, Rechenkunde, Musik und Alles, was auf innere Bildung geht?

Theaitetos. Ich glaube.

Sokrates. Wenn er also eine leibliche Aehnlichkeit an uns bemerkt haben will, gleichviel ob mit Lob oder Tadel, so brauchen wir nicht sehr auf ihn zu achten.

Theaitetos. Vielleicht nicht.

Sokrates. Wie dann, wenn er die Seele von einem von uns Beiden um ihrer Trefflichkeit und Weisheit willen lobte?

Sollte da nicht, wer es hört, den Gelobten gerne prüfen wollen, dieser aber sich willig darstellen?

Theaitetos. Gewis, lieber Sokrates.

Cap. III. Sokrates. Demnach, lieber Theaitetos, ist es an der Zeit, daß du dich darstellest, ich dich prüfe; denn sei überzeugt, so viel Fremde und Einheimische auch Theodoros mir gegenüber gelobt hat, hat er doch noch Keinem so viel Lob gespendet, als dir eben erst.

Theaitetos. Das wäre schön, lieber Sokrates. Doch vielleicht that er es im Scherz.

Sokrates. Das ist nicht des Theodoros Art. Doch entzieh dich nicht deinem Versprechen, unter dem Vorwand, er habe gescherzt, damit er nicht genöthigt werde, Zeugnis abzulegen. Denn in keinem Fall wird man ihm etwas anhaben; sondern bleib getrost bei deiner Zusage.

Theaitetos. Das muß ich wohl, wenn du meinst.

Sokrates. So sag mir denn: lernest du wohl bei Theodoros einige Stücke aus der Geometrie?

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. Auch aus der Astronomie, der Harmonienlehre und Rechenkunst?

Theaitetos. Ich gebe mir wenigstens Mühe drum.

Sokrates. Auch ich, mein Sohn, möchte gern darin von ihm und Anderen etwas lernen, die, wie ich glaube, davon etwas verstehn. Gleichwol bin ich, obwol ich sonst in diesen Dingen ziemlich beschlagen bin, in einem geringen Stück in Zweifel, und das muß ich mit dir und diesen in Ueberlegung ziehen. Sage mir: Ist das Lernen nicht soviel als weiser werden in dem Fache, das man erlernt?

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Die Weisen sind doch gewis durch Weisheit weise?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Unterscheidet sich das von Erkenntnis?

Theaitetos. Was denn?

Sokrates. Die Weisheit; oder ist man nicht auch in dem weise, das man erkannt hat?

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Also ist Erkenntnis und Weisheit identisch.

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Gerade das ist der Gegenstand meines Zweifels; und ich kann bei mir selbst nicht hinreichend zur Klarheit kommen, was eigentlich Erkenntnis ist. Wißen wir es etwa [p. 146] anzugeben? Was meint ihr? Wer von uns kann es zuerst sagen? Wer fehlt, und so jedesmal wer fehlt, soll Esel sitzen *), wie die Knaben beim Ballspiel sagen. Wer aber ohne zu fehlen durchkommt, soll unser König sein und darf die Frage stellen, über die

*) Die Erklärung des Scholiasten, welcher auch H. Müller und Stallbaum folgen, der Besiegte sei „auf einen Esel" gesetzt worden, ist in keinem Falle richtig, mag man einen wirklichen Esel oder einen so genannten darunter denken. Dem widerspricht schon der sprachliche Ausdruck ὄνος, er soll als Esel sitzen. Die Sache ist vielmehr so zu denken: der Besiegte wird Esel, der Sieger König. Dieser setzt sich auf den Esel (der also in sofern für den König selber als solcher niedersitzt). Der Esel muß dann thun, was der König ihm aufgibt. Die Andern treiben ihn. Damit stimmt Pollux IX, 106. Dieselbe Strafe kam bei dem Spiele: ὀστρακίνδα vor, Ib. 112. Eustathius widerspricht dieser Auslegung nicht. Nur kann man aus seiner Angabe weiter erkennen, daß der Ausdruck „Esel" dann sprichwörtlich wurde für die Ungeschickteren in irgend einer Sache.

er eine Antwort haben will. Warum schweigt ihr? Ich werde doch nicht, lieber Theodoros, aus Redseligkeit unmanierlich, weil ich eine Unterhaltung unter uns anregen und uns gegenseitig zu Freunden und Genoßen machen will?

Theodoros. Das ist, mein Sokrates, durchaus nichts Unmanierliches. Doch laß dir einen von den Jünglingen antworten; denn ich bin in dieser Unterhaltungsweise ungeübt und auch nicht mehr jung genug, um mich daran zu gewöhnen. Für diese aber ist das recht paßend; auch mögen sie so weit größere Fortschritte machen. Denn in Wahrheit ist die Jugend die Zeit des Fortschritts in Allem. Doch, wie du begannst, laß nicht ab vom Theaitetos, sondern frag ihn.

Sokrates. Du hörst doch, lieber Theaitetos, was Theodoros sagt. Ihm wirst du doch, wie ich glaube, nicht unfolgsam sein wollen, und ein jüngerer Mensch darf auch gar nicht einen solchen Rath eines weisen Mannes unbefolgt laßen. Drum sprich dich nur brav und wacker aus. Was verstehst du unter Erkenntnis?

Theaitetos. Ich muß wohl, lieber Sokrates; da ihr es ja durchaus haben wollt; denn wenn ich auch fehle, werdet ihr den Fehler jedenfalls wieder gut machen.

Cap. IV. Sokrates. Gewis, wenn wir es ja vermögen.

Theaitetos. Ich denke also: Erkenntnis ist was man von Theodoros lernen kann, Geometrie und alle Fächer, die du eben erst anführtest; ferner auch die Schusterei und die Künste der übrigen Handwerker, alles zusammen und jede einzelne ist sonst nichts als Erkenntnis.

Sokrates. Hochherzig und freigebig, mein Lieber, gabst du uns Vieles, obwohl wir nur um Eines baten, und Mannigfaltiges statt eines Einfachen.

Theaitetos. Was willst du damit sagen, Sokrates?

Sokrates. Vielleicht irr' ich mich. Doch will ich dir meine Meinung mittheilen. Wenn du „Schusterei" sagst, nichtwahr, dann meinst du doch nichts Anderes als die Erkenntnis, wie Fußbekleidungen verfertigt werden?

Theaitetos. Nein.

Sokrates. Ferner, wenn du „Schreinerei" sagst, nichtwahr, dann meinst du doch nichts Anderes als eine Erkenntnis davon, wie man hölzerne Geräthe verfertigt?

Theaitetos. Nein.

Sokrates. Nicht wahr, in beiden Fällen bestimmst du den Gegenstand, auf den sich jede der Erkenntnisse bezieht?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Die Frage, lieber Theaitetos, gieng aber nicht darauf, auf welche Objekte die Erkenntnis sich bezöge, auch nicht wie viel ihrer wären. Denn wir wollten sie nicht zählen, als wir fragten, sondern das Wesen (den Begriff) der Erkenntnis an sich erklärt wißen. Oder hab ich nicht Recht?

Theaitetos. Gewis ganz Recht.

[p. 147] Sokrates. So überlege auch das. Wenn uns Jemand über ein geringfügiges und alltägliches Ding befragte, z. B. was das Wesen des Lehms wäre, und wir antworteten ihm: Lehm der Töpfer, Lehm der Ofensetzer und Lehm der Ziegelbrenner, würden wir uns nicht lächerlich machen?

Theaitetos. Wahrscheinlich wohl.

Sokrates. Zunächst doch, weil wir glaubten, der Fragende erhalte aus unserer Antwort eine Aufklärung, wenn wir Lehm sagen, sei es nun mit dem Zusatz der Puppenmacher *) oder irgend

*) Puppen als Spielzeug für Kinder wurden aus Wachs oder Lehm verfertigt.

anderer Handwerker. Oder meinst du, es verstehe Jemand die Beziehung eines Wortes, wenn er seinen Begriff nicht kennt?

Theaitetos. Keineswegs.

Sokrates. Also versteht auch Keiner die „Erkenntnis des Schuhmachers", wer nicht weiß, was Erkenntnis heißt.

Theaitetos. Nein.

Sokrates. Wer also über Erkenntnis im Unklaren ist hat auch kein Verständnis der Schusterei noch irgend eindr anderen Kunst.

Theaitetos. So ists.

Sokrates. Auf die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis ist es also eine lächerliche Antwort, wenn man mit dem Namen einer Kunst antwortet. Denn man antwortet dann mit einer bestimmten Art der Erkenntnis, ohne darnach gefragt zu sein.

Theaitetos. Natürlich.

Sokrates. Ferner: während man einfach und kurz hätte antworten können, macht man einen ungeheueren Umweg; z. B. auch bei der Frage über den Lehm hätte man doch einfach und bündig antworten können: Lehm sei mit Wasser gemischte Erde; wer sie braucht — konnte man unberührt laßen.

Cap. V. Theaitetos. So, lieber Sokrates, scheint jetzt die Aufgabe viel leichter. Indessen fragst du offenbar nach Etwas, was auch uns selbst neulich in einem Gespräche einfiel, mir und deinem Namensverwandten da, dem Sokrates. *)

*) Dieser jüngere Sokrates wird im Politicus selbst Theilnehmer am Gespräch, während er hier und im Sophisten stumme Person bleibt. Diese drei Dialoge hängen aber innerlich so zusammen, daß die Anwesenheit und Erwähnung des j. S. hier wohl als beabsichtigt anzunehmen ist, um der späteren Benutzung desselben Grund zu schaffen.

Sokrates. Was war denn das, lieber Theaitetos?

Theaitetos. Unser Theodoros zeichnete uns Etwas aus der Lehre über die Quadrate vor und wies nach, daß das dreifüßige und fünffüßige nicht nach seiner Länge mit dem einfüßigen ausmeßbar sei und nahm dann jedes einzelne vor bis zum siebzehnfüßigen. Dabei blieb er grade stehen. Da nun die Zahl der Quadrate offenbar unendlich ist, so fiel es uns ein, zu versuchen, ob wir nicht die einzelnen Erscheinungen unter einen zusammenfaßenden Ausdruck bringen könnten, um damit alle diese Quadrate zu bezeichnen. *)

*) Da die Griechen keine anderen Zahlzeichen besaßen als die Buchstaben des Alphabets, aber gar kein Zeichen für die Null, so wurden für sie dadurch alle Rechnungen ungemein erschwert. Man führte daher arithmetische Verhältnisse auf geometrische zurück und gewann für die abstrakten Zahlenverhältnisse in dieser Weise große Anschaulichkeit. So macht es Theodoros, um die Verhältnisse der Zahlen 1—17 seinen Schülern darzulegen, und construiert für jede Zahl ein eigenthümliches Quadrat. Das eine verhält sich nach seinem Flächeninhalt zu dem anderen wie jene Zahlen zu einander. Nimmt man z. B. eine Linie von einem Fuß Länge als Einheit, so laßen sich die Quadrate von 1, 4, 9, 16 unmittelbar construieren. Die übrigen laßen sich mit Hülfe des pythagoräischen Lehrsatzes finden. Zwei z. B. wird durch das Quadrat der Diagonale des einfüßigen Quadrats dargestellt. Drei ist dann das Quadrat einer Hypotenuse deren eine Kathete gleich 1, die andere gleich der Seite zu 2 ist. $5=2+3$ oder $1+4$, und so wird das Quadrat jeder Zahl je nach den Factoren bestimmt, aus der sie besteht. Dabei ergibt sich, daß nur die Seiten der 4 erstgenannten Quadrate durch die angenommene Einheit commensurabel sind. Theaitetos und der jüngere Sokrates wollen aber einen Maßstab für die Commensurabilität der Seiten nach einem bestimmten Längenmaß aufstellen und theilen darnach die Zahlen ein. Um aber die zwischen 1, 4, 9, 16 liegenden Quadrate überhaupt für eine Einheit commensurabel machen zu können, müßen sie in Rechtecke umgewandelt werden. So läßt sich z. B. das Quadrat von 6 darstellen als ein Rechteck dessen eines Seitenpaar $= 3$, das andere $= 2$ ist; da nunmehr die eine die andere Seite überragt, so heißt die Zahl selbst oblong, weil sie nicht aus zwei gleichen, sondern zwei Faktoren verschiedener Größe besteht. Dasselbe Verfahren ließ sich auch auf die Verhältnisse der Cubikzahlen oder stereometrische Verhältnisse anwenden.

Sokrates. Fandet ihr denn auch einen?

Theaitetos. Wie ich glaube, ja. Sieh auch du zu.

Sokrates. Sprich.

Theaitetos. Alle Zahlen theilten wir in zwei Klaſſen. Diejenige, welche einem Produkt einer anderen mit sich selbst gleichgesetzt werden kann, verglichen wir der Gestalt nach dem Quadrat und nannten sie quadratisch und gleichseitig.

Sokrates. Das war gut.

Theaitetos. Die zwischenliegenden jedoch, wozu die Drei und Fünf [p. 148] und jede Zahl gehört, die nicht einem Produkt einer ganzen Zahl mit sich selbst gleichgesetzt werden kann, sondern einem Produkt einer größeren mit einer kleineren oder einer kleineren mit einer größeren, sodaß immer eine größere und eine kleinere Seite sie umfaßt, verglichen wir mit der oblongen Gestalt (des Rechtecks) und nannten sie oblonge Zahlen.

Sokrates. Sehr gut — doch wie weiter?

Theaitetos. Alle Seiten, welche das Quadrat der gleichseitigen und ebenen (Flächen-) Zahl bilden, bestimmten wir als Längen, diejenigen aber welche die oblonge Figur darstellen als Produkte, weil sie nach der Länge mit jenen nicht meßbar sind,

wohl aber durch die Flächen, deren Produkt sie bilden. In Betreff der festen Körper machten wir es ganz ähnlich.

Sokrates. Vortrefflich, ihr Knaben. So wird Theodoros offenbar des falschen Zeugnisses nicht schuldig werden.

Theaitetos. Indes kann ich ja, lieber Sokrates, deine Frage über Erkenntnis nicht beantworten wie über Länge und Quadrat. Und doch suchst du, glaub ich, etwas Aehnliches. So erscheint denn Theodoros andererseits doch wieder falsch berathen.

Sokrates. Wie so? Wenn er dich wegen deiner Schnelligkeit im Laufen gelobt und gesagt hätte, er habe unter den Jünglingen noch keinen so guten Läufer angetroffen, und du wärest dann im Wettlauf von dem vollendeten und schnellsten übertroffen worden, sollte er dich dann minder mit Recht gelobt haben?

Theaitetos. Nein doch.

Sokrates. Aber meinst du das Wesen der Erkenntnis aufzufinden sei, wie ich eben erst sagte *), eine geringfügige Aufgabe und gehöre nicht vielmehr zu den ganz schwierigen?

Theaitetos. Nein, beim Zeus, ich rechne sie gewis zu den allerschwierigsten.

Sokrates. Also Vertrauen gefaßt auf deine eigene Kraft; laß Theodoros nur Recht haben und strebe auf jede Weise wie über alles Andere, so auch über das wahre Wesen der Erkenntnis Klarheit zu erlangen.

Theaitetos. Wenn es auf mein Streben ankommt, o Sokrates, soll es wohl klar werden.

Cap. VI. Sokrates. Also vorwärts. Du hattest ja eine

*) Sokrates hatte p. 145 gesagt: er sei in einem geringen Stück in Zweifel.

gute Bahn betreten; suche die Antwort über die Quadratzahlen nachzuahmen und wie du sie trotz ihrer Menge in einen Begriff zusammenfaßtest, so such auch die vielen Erkenntnisse in einer Definition wiederzugeben.

Theaitetos. Aber sei überzeugt, lieber Sokrates, ich hab es schon oft in Gedanken versucht, wenn ich die von dir aufgebrachten Fragen vernahm; indes kann ich mich selbst nicht überreden, weder daß ich eine genügende Erklärung hätte, noch auch von einem Anderen eine vernommen zu haben, so wie du sie haben willst. Andererseits aber kann ich auch das Bestreben darnach nicht aufgeben.

Sokrates. Du hast nämlich Wehen, lieber Theaitetos, weil du nicht leer, sondern schwanger bist.

Theaitetos. Das weiß ich nicht, lieber Sokrates, ich sage nur, wie mirs ergeht.

Sokrates. Hast du, [p. 149] Närrchen, denn noch nicht gehört, daß ich einer gar wackeren und ehrwürdigen Hebamme, der Phainarete, Sohn bin?

Theaitetos. Ja, das habe ich schon gehört.

Sokrates. Auch, daß ich mich mit derselben Kunst abgebe?

Theaitetos. Nein.

Sokrates. So wiße nur, so ists. Doch trag mich nicht aus bei den Anderen. Denn ich besitze, mein Lieber, diese Kunst im Geheimen. Sie sagen mir das nicht nach, weil sie es nicht wißen, sondern, daß ich ein wahrer Sonderling sei und die Menschen in Verlegenheit bringe. Hast du das auch schon gehört?

Theaitetos. Ja wohl.

Sokrates. Soll ich dir den Grund davon sagen?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Besinne dich nur auf Alles, was sich auf die Hebammen bezieht, und du wirst leichter verstehen, was ich sagen will. Denn du weißt doch, daß keine, die noch selbst schwanger wird und Kinder bekommt, Andere entbindet, sondern nur solche thun es, die bereits nicht mehr im Stande sind Kinder zu bekommen.

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Daran soll die Artemis Schuld sein, weil ihr, die selbst unvermählt ist, die Geburtshülfe zufiel. Unfruchtbaren verlieh sie füglich die Entbindungskunst nicht, weil die menschliche Natur zu schwach ist, um eine Kunst zu erlangen für Dinge, in denen sie keine Erfahrung besitzt, sondern denen verlieh sie dieselbe, welche durch vorgerücktes Alter zum Gebären unfähig sind, und ehrte darin den ihrem eigenen ähnlichen Zustand.

Theaitetos. Wahrscheinlich.

Sokrates. Ist nicht auch das wahrscheinlich und nothwendig, daß Hebammen beßer als Andere erkennen, wer schwanger ist und wer nicht?

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. Ferner vermögen die Hebammen durch ihre Mittelchen und Besprechungen *) die Wehen zu erwecken und wenn sie wollen milder zu machen und die schwer Gebärenden gebären zu laßen und wenn es ihnen pflichtgemäß erscheint, eine Fehlgeburt hervorzurufen?

Theaitetos. So ist's.

Sokrates. Hast du ferner auch die Eigenschaft an ihnen

*) Die Kunst hat etwas Geheimnisvolles; die Gottheit greift unmittelbar ein, durch ihre Dienerin vertreten; daher wirken auch solche geheimnisvolle Mittel.

bemerkt, daß sie auch zur Freierei *) höchst tauglich sind, weil sie sich vorzüglich darauf verstehen, welches Weib und welcher Mann sich vermählen müßen, um die besten Kinder zu erzeugen?

Theaitetos. Das weis ich gerade nicht.

Sokrates. Du mußt wißen, daß sie auf diese Wißenschaft stolzer sind als auf die Kunst, die Nabelschnur abzuschneiden. Denn bedenke. Sollten es wol Aufgaben derselben oder verschiedener Künste sein, einmal die Pflege und das Einerndten der Früchte des Feldes und andererseits die Erkenntnis, in welchen Boden man jede Art von Pflanzen und Samen einlegen muß?

Theaitetos. Nein, ein und derselben Kunst kommt Beides zu.

Sokrates. In Bezug auf das Weib aber, mein Lieber, sollte es da eine andere Kunst geben für diese Sache und eine andere fürs Einerndten?

Theaitetos. Das ist gewis nicht wahrscheinlich.

[p. 150] Sokrates. Nein gewis. Doch wegen des unrechtmäßigen, kunstwidrigen Zusammenbringens von Mann und Frau, das man Kuppelei nennt, meiden die Hebammen auch die Freierei, weil sie ehrbare Frauen sind und fürchten um jenes Geschäftes willen in den Verdacht zu fallen, als übten sie dieses. Denn an sich ist es gewis allein der echten Hebammen Sache, richtig zu freien.

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Und doch, ist die Aufgabe der Hebammen auch schon so bedeutend, so ist sie es doch weniger als mein Geschäft. Denn bei Frauen kommt es nicht vor, daß sie manchmal Scheingebilde

*) In Athen war sehr natürlich, daß man sie bisweilen zu diesem Geschäfte benutzte, weil das Frauengemach für Fremde ganz unzugänglich war. Doch zeigt das Folgende, daß man auch nicht zu viel aus dieser Stelle schließen darf.

gebären und manchmal echte Kinder, und daß beides nicht leicht zu unterscheiden wäre. Denn, wenn es vorkäme, so wär es die wichtigste und edelste Aufgabe der Hebammen, wahre und falsche Geburten zu unterscheiden. Oder meinst du nicht?

Theaitetos. Freilich.

Cap. VII. Sokrates. Meine Kunst der Entbindung nun ist in allen Stücken wie die der Hebammen, unterscheidet sich aber dadurch von ihr, daß sie Männer, nicht Weiber, entbindet und daß sie die schwangeren Seelen ins Auge faßt, nicht die Leiber. Das ist aber der höchste Vorzug in unserer Kunst, daß sie auf jede Weise zu prüfen vermag, ob das Denken des Jünglings ein lügnerisches Scheinbild gebären will, oder etwas Echtes und Wahres. Denn in folgendem Stück bin ich ganz wie die Hebammen. Ich bin unfruchtbar an Weisheit, und der Vorwurf, den mir schon Viele gemacht haben, daß ich die Anderen frage, ohne selbst über irgend etwas zu antworten, weil ich keine Weisheit besitze, ist gegründet. Der Grund davon ist folgender: Der Gott zwingt mich zum Entbinden, läßt mich aber nichts erzeugen. Daher bin ich selbst nicht eben gar weise und gibt es keine Erfindung, die aus meiner Seele entstammt wäre. Von denen aber, die mit mir verkehren, erscheinen anfangs Einige auch gar unwissend. Alle aber machen bei fortgesetztem Verkehr, wenns der Gott ihnen gestattet, ganz wunderbare Fortschritte, wie es ihnen selbst und den Anderen dünkt. Das ist klar, daß sie von mir nie etwas gelernt haben, sondern selbst aus sich viel Schönes erfunden haben und festhalten. An der Entbindung freilich ist der Gott und bin ich Schuld. Das geht aus Folgendem hervor. Schon Viele erkannten das nicht, suchten den Grund in sich selbst, verachteten mich von selbst oder von Anderen aufgereizt und verließen mich früher als sie gesollt. Dann aber brachten sie in Zukunft nur Fehlgeburten zu Stande

wegen schlechten Umgangs und ließen die von mir entbundenen Sprößlinge durch schlechte Pflege hinsterben, weil sie lügnerische Scheinbilder höher achteten als die Wahrheit, und endlich schienen sie sich selbst und den Uebrigen unwissend zu sein. Zu ihnen gehört auch Aristides [p. 151] des Lysimachos Sohn*) und gar viel Andere, und wenn sie wiederkommen und den Verkehr mit mir begehren und Alles zu thun bereit sind, so kommt mir das Dämonium**) und verbietet mir mit Einigen von ihnen zu verkehren, mit Anderen aber läßt es mich verkehren, und diese machen wieder Fortschritte. Wer aber mit mir verkehrt, macht auch ganz dieselbe Erfahrung wie die gebärenden Frauen. Er kommt nämlich in die Wehen und wird voll Unruhe bei Tag und Nacht, weit mehr noch als jene. Diese Wehen vermag meine Kunst zu erwecken und zu entfernen. So also gehts mit ihnen. Manchmal aber, lieber Theaitetos, erkenne ich, daß Einige meiner gar nicht bedürfen, da sie mir keineswegs schwanger zu sein scheinen, und dann frei' ich für sie in meiner großen Herzensgüte und, möge mir Gott das Wort erlauben, denke mir ganz richtig aus, mit wem sie Umgang haben müßen, um Nutzen daraus zu ziehen. So hab ich denn Viele davon mit dem Prodikos verlobt,***) Viele aber auch mit anderen

*) Im Dialoge Laches tritt dieser Lysimachos nebst Melesias dem Sohne des Thukydides auf. Beide entschließen sich dem Sokrates ihre Söhne zur Erziehung zu übergeben.

**) Die göttliche Stimme, welche Sokrates auszeichnete. S. Apolog. p. 31 D. 40 B.

***) Eigentlich: ich habe sie für Prodikos ausgestattet. Wenn also die Anlage zur eigentlichen Dialektik zu gering war, so wies Sokrates die Jünglinge an, sich mit anderen untergeordneten und leichter verständlichen Wißenschaften zu beschäftigen.

weiſen und göttlichen Männern. Dieſe Auseinanderſetzungen, mein Beſter, hab ich deshalb ſo weit ausgedehnt, weil ich vermutete, daß du, wie du auch ſelbſt glaubſt, in den Wehen biſt und in deinem Inneren ſchwanger geheſt. Gib dich alſo mir hin, als dem Sohne einer Hebamme, der auch ſelbſt das Entbinden verſteht, und was ich dich frage, beantworte mir nur bereitwillig, ſo gut du kannſt. Und wenn ich dann nach einiger Ueberlegung eine deiner Antworten für ein Scheinbild erkläre, nicht für eine echte Geburt, und dann entferne und wegwerfe, ſo werde mir nicht wild wie die Weiber, welche zum erſtenmal gebären, um ihrer Kindlein willen. Schon Viele nämlich, du Trefflicher, haben ſich gegen mich ſo angeſtellt, daß ſie mich geradezu zu beißen bereit waren, wenn ich einen Narren (Unſinn) von ihnen wegnehme, und glauben nicht, daß ich das aus Wohlwollen thue, weil ſie weit entfernt waren zu wißen, daß kein Gott den Menſchen misgünſtig iſt und auch ich ſo etwas nicht aus Misgunſt thue, ſondern mir durchaus nicht erlaubt iſt, gegen Unwahrheit nachſichtig zu ſein und die Wahrheit im Dunkeln zu laßen. Wiederum alſo verſuche denn, lieber Theaitetos, von vorn das Weſen der Erkenntnis anzugeben. Daß du aber nicht im Stande ſeiſt, ſage mir nicht wieder; denn ſo Gott will und du tapfer biſt wirſt du im Stande ſein.

Cap. VIII. Theaitetos. Es wäre allerdings ſchimpflich, lieber Sokrates, wollte man nicht auf jede Weiſe bereitwillig mittheilen, was man weiß, da du ſo dringend aufforderſt. Ich glaube alſo, wer Etwas erkennt, nimmt das wahr, was er erkennt, und wie es mir jetzt ſcheint, iſt die Erkenntnis nichts Anderes als Wahrnehmung.

Sokrates. Brav und wacker, mein Sohn. Denn ſo muß man ſeine Anſicht ausſprechen. Doch wolan laß uns gemeinſam

überlegen, ob ſie eine echte Geburt iſt oder ein Windei.*) Wahrnehmung, ſagſt du, iſt Erkenntnis?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Da haſt du offenbar keine ſchlechte Definition aufgeſtellt, ſondern dieſelbe, die [p. 152] auch Protagoras im Munde führte. Nur auf etwas andere Weiſe hat er eben dieſelbe Meinung ausgeſprochen. Denn er ſagt irgendwo: der Menſch ſei das Maß aller Dinge und zwar für das Sein des Seienden und das Nichtſein des Nichtſeienden. Haſt du's wohl geleſen?

Theaitetos. Das hab ich gar oft gethan.

Sokrates. Meint er es nicht etwa ſo, daß für mich jedes Ding ſo iſt, wie es mir erſcheint, und für dich dagegen, wie es dir erſcheint? Du und ich aber — wir ſind Menſchen?

Theaitetos. So meint er's allerdings.

Sokrates. Ein weiſer Mann kann natürlich nicht albern ſein. Laß uns ihm alſo folgen. Nicht wahr, manchmal wenn derſelbe Wind bläſt, friert der eine von uns, der andere nicht? Der eine wenig der andere ſehr?

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. Werden wir denn den Wind an und für ſich kalt oder nicht kalt nennen? oder dem Protagoras folgen und ſagen für mich, den Frierenden, ſei er kalt, für den der nicht friert nicht?

Theaitetos. Natürlich.

Sokrates. So erſcheint es doch auch jedem von Beiden?

Theaitetos. Ja.

*) D. i. ein unbefruchtetes und darum auch unfruchtbares Ei, das keinen anderen Inhalt hat als Wind. So wird auch hier der Inhalt und die Fruchtbarkeit der Behauptung des Theaitetos geprüft.

Sokrates. Das „erscheint" aber heißt wahrnehmen?

Theaitetos. So ists.

Sokrates. Erscheinung also und Wahrnehmung sind bei der Wärme und allen ähnlichen Dingen ganz identisch. Denn wie jeder etwas wahrnimmt, so ist es doch offenbar auch für Jeden?

Theaitetos. Natürlich.

Sokrates. Wahrnehmung geht also immer auf das Sein und ist untrüglich, als ob sie Erkenntnis wäre?

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. War nun, bei den Chariten, Protagoras ein gar weiser Mann und hat für uns, den großen Haufen, nur so in Räthseln gesprochen, seinen Schülern aber im Geheimen die Wahrheit mitgetheilt?

Theaitetos. Wie meinst du denn das, Sokrates?

Sokrates. Ich will dirs sagen, auch eben keine schlechte Erklärung. Daß also Nichts ein an und für sich Bestehendes sei und daß du es auch nicht mit Recht als Etwas prädicieren könntest, noch als ein qualitativ Bestimmtes, sondern wenn du es groß nennest, wird es auch klein erscheinen, und wenn schwer, leicht, und so alle Gegensätze, da eben Nichts eines sei, noch etwas noch qualitativ bestimmt. So wird denn durch Schwingen, Bewegung und Mischung unter einander Alles was, wie wir sagen, ist, ohne es damit richtig zu bezeichnen. Denn es ist nie etwas, sondern wird immer. Darüber stimmen auch alle Philosophen mit Ausnahme des Parmenides, der Reihe nach überein: Protagoras, Herakleitos, Empedokles und die vollendetsten Dichter in beiden Gattungen, in der Komödie Epicharmos, in der Tragödie Homer,*) welcher den

*) Il. XIV, 201. Kratylos p. 402 begegneten wir bereits demselben Citate. Platon faßt hier die ganze vorsokratische Philosophie in zwei große Gruppen zusammen, davon die eine vom Sein, die andere vom Werden ausgehe. Diese letztere Anschauung ist zugleich auch die unphilosophische, darum wird auch in den Dichtern ihre Quelle gesucht, welche theogonische Volksmythen überliefert haben. Ueber Epicharmos, den bedeutendsten sikelischen Komödiendichter, vgl. Bernhardy Grundriß der griech. Literatur S. 899 ff. Die Verse desselben, auf welche Platon sich hier stützen mag, hat Diog. Laert. III, 12 erhalten. — In dem ernsten Epos erkannten die griechischen Philosophen die Quellen der Tragödie, daher wird Homer hier selbst als Tragödiendichter bezeichnet.

Okeanos der Götter Geburt und Thetis die Mutter

nennt und damit Alles dem Strom und der Bewegung entstammend bezeichnet hat. Oder sollt er das nicht meinen?

Theaitetos. O ja.

Cap. IX. Sokrates. Wer könnte nun noch gegen ein so großes [p. 153] Heerlager, mit einem Feldherrn wie Homer an der Spitze, streiten, ohne sich lächerlich zu machen?

Theaitetos. Nicht leicht Jemand, o Sokrates.

Sokrates. Gewis nicht, lieber Theaitetos. Denn auch in Folgendem liegen hinreichende Beweise für diese Behauptung, daß nämlich die Bewegung den Schein des Seins und das Werden bewirkt, die Ruhe aber bloß Nichtsein und Untergang. Denn Wärme und Feuer, das doch auch das Uebrige erzeugt und beherrscht, wird selbst durch Schwingen und Reiben erzeugt. Beides sind Bewegungen. Oder sind das nicht die Entstehungsarten des Feuers?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Ferner gedeiht ja auch der Thiere Geschlecht in Folge eben derselben Thätigkeiten?

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Geht ferner nicht die Kraft des Leibes durch Ruhe und Faulheit zu Grunde, während sie durch Gymnastik und Bewegung zumeist gesund erhalten wird?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Und erwirbt nicht die in der Seele inhärierende Kraft durch Lernen und Uebung, also durch Bewegungen, Kenntnisse, erhält sich gesund und wird beßer, während sie durch Ruhe, d. h. durch Mangel an Uebung und Bildung, einmal nichts lernt und sodann Alles, was sie gelernt hat, wieder vergißt?

Theaitetos. Gar sehr.

Sokrates. Das eine also, die Bewegung, ist etwas Gutes für Seele und Leib, das Andere das Gegentheil?

Theaitetos. Natürlich.

Sokrates. Soll ich dir nun noch Windstille, Ruhe des Waßers und alles Aehnliche nennen und nachweisen, daß die Zustände der Ruhe Fäulnis und Verderben bringen, die entgegengesetzten aber Erhaltung? Und soll ich dem noch die Krone aufsetzen und dir zeigen, daß Homer mit der goldenen Kette*) nichts Anderes meint als die Sonne und erklärt, daß Alles ist und sich erhält im Himmel und auf der Erde, solang als der Weltkreiß und die Sonne in Bewegung sei, so lange aber dieß gleichsam gefeßelt

*) Il. VIII, 18 ff. will Zeus den anderen Göttern beweisen, wie sehr er ihnen allen überlegen sei. Darum sagt er ihnen, sie sollten eine goldene Kette am Himmel befestigen und sich alle daran hängen; ihn würden sie doch nicht herabziehen u. s. w. Die Deutung, die Platon auf die Sonne macht, ist natürlich nur scherzhaft zu nehmen. Vielleicht hat er auf eine jener allegorischen Deutungen homerischer Stellen in physischem Sinne, wie sie zu seiner Zeit nicht selten waren, angespielt.

würde und stillstände, dann wären alle Dinge verloren und es würde, wie man sagt, drunter und drüber gehen?

Theaitetos. Es mag das seine Meinung sein, Sokrates, wie du sie angibst.

Cap. X. Sokrates. Denke dir es also, mein Bester, so: Zunächst in Betreff der Gesichtsbilder sei das, was du weiße Farbe nennst, nichts Besonderes an sich außerhalb deiner Augen und auch nicht in ihnen. Auch weis' ihm keinen bestimmten Platz an; denn sonst würde es schon sein, wenn es irgendwo an einer bestimmten Stelle wäre und würde beharren und nicht erst im Werden werden.

Theaitetos. Wie denn das?

Sokrates. Folgen wir dem eben ausgesprochenen Satze und laßen nichts gelten als an und für sich eins seiend. So wird uns die schwarze, die weiße und jede beliebige andere Farbe aus dem Zusammentreffen der Augen mit der entsprechenden Bewegung entstanden erscheinen, und was wir dann jedesmal als Farbe bezeichnen wird weder der in diesem Zusammentreffen aktive noch der [p. 154] passive Gegenstand sein, sondern etwas dazwischen, das für Jeden eigenthümlich sich gestaltet hat. Oder würdest du behaupten, jede Farbe erscheine ebenso auch dem Hunde und jeder Art von Thieren wie dir?

Theaitetos. Nein, beim Zeus, das nicht.

Sokrates. Ferner: erscheint denn einem anderen Menschen etwas gerade so wie dir? Weist du das genau, oder vielmehr, daß nicht einmal dir selbst etwas identisch erscheint, weil du nie selbst in ganz gleichem Zustand dich befindest?

Theaitetos. Das scheint mir eher als jenes.

Sokrates. Wenn also das Objekt, das wir ausmeßen oder betasten, wirklich groß oder weiß oder warm wäre, so würd' es nicht ein Anderes werden, wenn es auf ein Anderes trifft, ohne sich

selbst zu verändern. Wenn aber andererseits das ausmeßende oder betastende Subjekt jede dieser Eigenschaften hätte, so würde es nicht ein Anderes werden, wenn ein Anderes herzutritt oder etwas erleidet, ohne doch selbst etwas erlitten zu haben. Denn so wenigstens, lieber Freund, werden wir leicht genöthigt gar sonderbare und lächerliche Behauptungen aufzustellen, wie Protagoras sagen kann und Jeder, der dieselben Sätze zu behaupten sucht.

Theaitetos. Wie so denn und was für Behauptungen meinst du?

Sokrates. Nimm ein kleines Beispiel, und du wirst meine ganze Meinung wißen. Wenn du sechs Würfel mit vieren vergleichst, so sagen wir, es seien mehr als vier, und zwar anderthalbmal so viel; wenn aber mit zwölfen, seien es weniger und nur die Hälfte. Eine andere Behauptung kann man gar nicht einmal hingehen laßen. Oder wirst du sie hingehen laßen?

Theaitetos. Nein.

Sokrates. Wie nun? Wenn dich Protagoras fragt, oder ein Anderer: lieber Theaitetos, kann denn etwas größer werden oder mehr auf eine andere Weise als durch Zuwachs? Was wirst du antworten?

Theaitetos. Wenn ich, o Sokrates, antworten soll, was mir nach der jetzigen Frage dünkt, so werd ich sagen: Nein; wenn ich aber mit Rücksicht auf die frühere mich hüten soll mir selbst zu widersprechen, werd ich es doch für möglich erklären.

Sokrates. Vortrefflich, bei der Hera, mein Lieber, und göttlich! Aber wenn du es für möglich erklärst, wird dirs, scheint es, wie im Euripides ergehen. Denn die Zunge wird uns unwiderlegt bleiben, aber der Geist nicht. *)

*) Euripides Hippolytos 612.

Theaitetos. Das ist wahr.

Sokrates. Nicht wahr, wenn wir tüchtig und weise wären, ich und du, und hätten alle Tiefen der Gedanken durchforscht, so würden wir hinfort schon zum Ueberfluß einander versuchen und nach Sophistenart einen Kampf mit einander anheben, darin wir einander Satz durch Satz niederschlügen? *) So aber wollen wir als Laien an und für sich betrachten, was der Kern unserer Gedanken ist, ob sie uns mit einander übereinstimmen oder nicht, in keiner Weise.

Theaitetos. Das wünscht ich sehr.

Cap. XI. Sokrates. Auch ich. Unter diesen Umständen nicht wahr? wollen wir, da wir ja gar viel Zeit übrig haben, ganz gemächlich die Untersuchung von vorn beginnen, ohne [p. 155] unmuthig zu werden, sondern uns selbst erforschen und das eigentliche Wesen dieser Erscheinungen in uns? Und zwar werden wir, denk ich, unserer Betrachtung den Satz voranstellen: es könne nie etwas größer oder kleiner werden, weder der Masse noch der Zahl nach, solang es sich selbst gleich bleibt. Nicht so?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Zweitens: ein Ding, dem weder etwas hinzugefügt noch abgezogen werde, nehme weder zu noch ab, sondern sei sich immer gleich.

Theaitetos. Ganz bestimmt.

Sokrates. Nicht auch drittens: es sei unmöglich, daß

*) Die Sophisten glauben über alle objektive Wahrheit erhaben zu sein. Es kommt ihnen nur auf Bethätigung ihrer subjektiven Fertigkeit an. Nach Willkür also beweisen und widerlegen sie dieselben Sätze. Sokrates aber will die objektive Wahrheit des Satzes untersuchen.

etwas das früher nicht da war, später da sei, ohne geworden zu sein und zu werden?

Theaitetos. Das ist offenbar.

Sokrates. Diese drei Sätze, glaub ich, streiten unter einander in unserer Seele, wenn wir den Vorgang mit den Würfeln vorbringen oder wenn wir behaupten, ich, der ich so und so alt bin, werde, ohne gewachsen zu sein noch auch das Gegentheil, innerhalb eines Jahres, während ich jetzt größer bin als du, der Jüngling, kleiner sein, ohne daß meine Masse abgenommen hat, sondern dadurch, daß du gewachsen bist. Denn ich bin dann später, was ich früher nicht war, ohne es geworden zu sein. Denn ohne das Werden ist Gewordensein unmöglich, ohne aber etwas an der Masse zu verlieren, würde ich doch nicht kleiner werden. Und viel tausend und aber tausend Sachen verhalten sich in dieser Weise, wenn wir auch diese Sätze gelten laßen wollen. Denn du folgst doch wohl, Theaitetos? Du scheinst mir wenigstens in solchen Erörterungen nicht unerfahren.

Theaitetos. Wahrhaftig bei den Göttern, Sokrates, ich bin im höchsten Grad verwundert über die Bewandtnis, die es mit diesen Dingen haben mag, und manchmal wird es mir schwindlich, wenn ich hineinsehe.

Sokrates. Theodoros hat offenbar keine schlechte Ahnung von deinen Anlagen. Denn das ist gerade der rechte Zustand eines Philosophen — das Sichverwundern. Denn es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen, und wer sagte die Iris sei des Thaumas*) Kind, der versteht sich offenbar nicht schlecht

*) Hesiodus sagt es theogon. 773. Iris bezeichnet hier die Philosophie, wie aus dem Vorhergehenden hervorgeht. Sie ist die Götterbotin. Die Aufgabe, das Göttliche dem Menschen nahe zu bringen, hat auch die Philosophie. Vgl. z. B. den

auf Genealogie. Indes verstehst du schon, warum es mit diesen Sätzen so steht in Folge der Behauptungen, die wir dem Protagoras zuschrieben, oder nicht?

Theaitetos. Ich glaube noch nicht.

Sokrates. Du wirst mir es also wohl Dank wißen, wenn ich dir den verborgenen Kern des Gedankens eines oder vieler berühmter Männer mitsuchend erforschen helfe?

Theaitetos. Wie sollt ich nicht? Ich würde dir sehr verpflichtet sein.

Cap. XII. Sokrates. Sieh dich also um und schau, daß Keiner der Ungeweihten zuhöre.*) Das sind aber die Leute, welche an nichts Anderes glauben als was sie fest mit den Händen packen können, Thätigkeiten aber und Werden und überhaupt alles Unsichtbare in der Reihe des Seins nicht wollen gelten laßen.

Theaitetos. Da sprichst du ja, lieber Sokrates, von hartschlägigen [p. 156] widerspenstigen Leuten.

Sokrates. Ja sie besitzen gar keine Bildungsfähigkeit. Andere sind viel feinere Leute, und deren geheimnisvolle Weisheit will ich dir mittheilen. Ihr Princip, von dem auch Alles, was wir oben erst besprachen, abhängt, ist Folgendes: Alles sei Bewegung und neben ihr gebe es nichts; die Bewegung aber zerfalle

Mythos im Symposion. Symbol dieser Verabredung zwischen Himmel und Erde ist der staunenerregende Regenbogen. Daß hier an die Iris im Auge gedacht sei, ist eine irrige Auslegung.

*) Hier ist das Mysterion die Ansicht des Protagoras, das jene nicht verstehen können. Es sind die Materialisten. Ihrer Ansicht gegenüber ist gewis die des Heraklit und Protagoras die höhere, weil sie Thätigkeitsbegriffe, Unsichtbares, wie auch immer gefaßt, zum Ausgangspunkt ihrer Philosophie machen.

in zwei Formen, beide unbegrenzt der Menge nach, und die eine beruhe auf der Kraft des Thuns (der Aktion), die andere des Leidens (Reaktion). Aus ihrem Wechselverkehr und gegenseitiger Reibung an einander entstehen der Menge nach unzählbare Erzeugnisse doppelter Art: auf jener Seite ein wahrnehmbares Objekt, auf dieser Wahrnehmung, die immer mit dem Wahrnehmbaren zusammenfalle und erzeugt werde. Die Wahrnehmungen aber haben folgende Namen: Sehen, Hören, Riechen, Kälte und Wärmeempfindung, Lust und Unlust, Begierden und die sogenannten Befürchtungen, und andere unzählig viel namenlose und eine große Masse von benannten. Dagegen entspreche das wahrnehmbare Geschlecht den Arten der Wahrnehmung; den mannigfachen Arten des Sehens entsprächen mannigfache Farben, den Arten des Gehörs ebenso Töne, und den übrigen Wahrnehmungen die übrigen wahrnehmbaren Dinge in verwandter Form. Was soll uns nun diese Rede, o Theaitetos, in Bezug auf das Frühere? Verstehst du's?

Theaitetos. Nicht recht, lieber Sokrates.

Sokrates. Sieh zu, ob sie etwa zu einem Resultat gelangen könne. Denn sie will ja feststellen, daß alle diese Dinge, wie wir sagen, sich bewegen und daß Schnelligkeit und Langsamkeit ihrer Bewegung einwohnt. Alles, was langsam ist, hat seine Bewegung auf demselben Platz und zu Herannahendem hin, und so erzeugt es; solche Erzeugnisse aber sind natürlich langsamer; alles Schnelle dagegen hat seine Bewegung auf das Fernere und erzeugt so; solche Erzeugnisse aber sind natürlich schneller. Denn es schwingt und seine Bewegung geht im Schwunge vor. Wenn nun dem Auge ein anderes ihm entsprechendes Ding sich genaht und mit ihm die Weiße und eine ihr entsprechende Wahrnehmung erzeugt hat, und das würde nie möglich sein, wenn eines von Beiden einem Anderen sich zubewegt hätte, da wird offenbar durch die

gegenseitige Bewegung der Gesichtswahrnehmung aus den Augen, und der Weiße aus dem die Farbe miterzeugenden Gegenstand, das Auge der Gesichtswahrnehmung voll, sieht dann natürlich und wird nicht etwa zu einer Gesichtswahrnehmung, sondern zu einem sehenden Auge. Die Mitursache der Farbenerzeugung aber wird von der Weiße umkleidet und wird ihrerseits nicht Weiße, sondern ein weißes Ding, sei es nun, daß ein Holz oder ein Stein oder irgend sonst ein Ding gerade in eine solche Farbe sich kleidete. Ebenso muß man denn auch annehmen, daß die übrigen Eigenschaften, hart, warm und wie sie alle heißen, in der nämlichen Weise an und für sich nichts sind — und das [p. 157] behaupteten wir ja auch damals — daß vielmehr alle erst in dem Wechselverkehr mit einander entstehen, und zwar mannigfach gestaltet von Seiten ihrer Bewegung; denn auch die Ursache des bestimmten Seins und der Gegenstand, an dem die Wirkung sich äußert, dürfe man nicht, wie jene sagen, an bloß Einem Dinge haftend denken.*) Denn es gibt weder eine wirkende Ursache, ehe sie mit dem die Wirkung leidenden Gegenstand zusammentrifft, noch den leidenden Gegenstand, bevor die wirkende Ursache dazu kommt. Denn das Ding, welches als wirkende Ursache aktiv auftritt, erscheint andererseits im Zusammentreffen mit einem Anderen passiv. Nach allen diesen Sätzen sei daher, wie wir anfangs aussprachen, Nichts absolut

*) D. h. hier: Man darf die Aktivität oder auch die Passivität nie fixieren. Sie springt selbst von dem einen auf das andere Ding über. Ein Ding ist bald aktiv, bald passiv, weckt bald selbst, bald erleidet es bloß die Wirkung. Im Vorhergehenden war dagegen nachgewiesen, daß immer das Zusammentreffen zweier Dinge nötig ist um überhaupt Wahrnehmung zu erzeugen, die nach zwei Seiten verschiedene Thätigkeiten voraussetzt.

Eines, sondern werde immer für ein gewisses Etwas. Den Begriff „Sein" müße man überall fernhalten, so häufig wir auch, und zwar eben erst aus Gewohnheit und Unverstand, uns gezwungen sehen ihn anzuwenden. Das darf aber nicht stattfinden, wie die Weisen sagen, noch darf man weder irgend sonst Jemandem noch mir irgend den Ausdruck „Dieses" oder „Jenes" noch irgend einen anderen zugestehen, der etwas als feststehend bezeichnet, sondern naturgemäß darf man nur von werdenden, gewirkten, vergehenden und sich verändernden Dingen reden. Denn wenn Jemand in seiner Rede etwas als fest hinstellt, so ist der leicht zu widerlegen. So aber muß man über einzelne Theile sich ausdrücken und auch über die Complexe vieler Theile, wie man denn als einen Complex einen Menschen hinstellt, einen Stein, jedes lebende und gestalttragende Wesen*). Scheinen dir, lieber Theaitetos, diese Sätze schmackhaft und möchtest du davon kosten, weil sie dir gefallen?

Theaitetos. Ich weiß es nicht; auch kann ich nicht einmal ersehen, ob du sie als deine eigene Ansicht vorbringst oder nur um mich zu versuchen.

Sokrates. Du erinnerst dich nicht, mein Lieber, daß ich Nichts weiß und keinen Satz der Art als mein Eigenthum hinstelle; ich bin vielmehr nicht zeugungsfähig für sie, will aber dich entbinden, und deswegen besprech ich dich und setze dir von jeglicher Weisheit zu kosten vor, bis ich deine Meinung ans Licht gebracht

*) Der griechische Ausdruck ἄθροισμα ist nicht etwa auf Gattung im Gegensatz zu Art oder Individuum zu deuten; sondern hier wird vielmehr darauf hingewiesen, daß diese Lehre auch nothwendig nach einer anderen Seite aufgefaßt zur Atomistik führen müße; was aber von dem Einfachen gilt, gilt denn auch von dem Zusammengesetzten.

habe. Ist sie das, dann erst werd ich überlegen, ob sie als Windei oder als echte Geburt gelten darf. So antworte denn guten Mutes und Vertrauens brav und tapfer, was du über die Fragen denkst, die ich an dich richte.

Theaitetos. Frage denn.

Cap. XIII. Sokrates. So sag mir also, ob dir der Satz gefällt, es sei Nichts, sondern es werde immer Gutes, Schönes und Alles, was wir eben durchgiengen.

Theaitetos. Ja, wenn ich ihn von dir so durchgehen höre, scheint er mir in hohem Grade begründet, daß ich denke, man muß der Ansicht beitreten, die du durchgiengst.

Sokrates. So wollen wir nicht übergehen, was noch daran fehlt. Das ist aber das Verhältnis bei den Träumen und Krankheiten, unter anderen auch im Wahnsinn, und Alles, was man Verhören, Versehen oder irgend eine falsche Wahrnehmung nennt; denn du weißt doch, daß in all diesen Fällen übereinstimmend der Satz, den wir eben durchgiengen, scheint widerlegt zu werden, da [p. 158] in ihnen geradezu falsche Wahrnehmungen stattfinden und weit entfernt, daß für Jeden das auch sei, was ihm erscheine, gerade das Gegentheil erfolgt, daß Nichts ist, was es zu sein scheint.

Theaitetos. Da hast du sehr Recht, lieber Sokrates.

Sokrates. Was für ein Auskunftsmittel, mein Sohn, bleibt nun noch für den, der die Wahrnehmung der Erkenntnis gleichsetzt und behauptet, es sei für Jeden wirklich, was ihm so erscheint?

Theaitetos. Ich schene mich, Sokrates, zu sagen: ich weiß es nicht, weil du mich eben erst, als ich das sagte, getadelt hast. Denn in Wahrheit könnt ich ja gar nicht bestreiten, daß die Wahnsinnigen oder Träumenden keine falschen Vorstellungen hätten,

wenn die Einen glauben, Götter zu sein, Andere geflügelt und sich im Schlafe fliegend denken.

Sokrates. Denkst du auch nicht an folgende verfängliche Frage besonders in Betracht des Wachens und Träumens?

Theaitetos. Welche denn?

Sokrates. Ich glaube, du hast sie schon oft aufwerfen hören: was für einen Beweisgrund man anführen könnte, wenn jetzt Jemand so fragte, ob wir im Augenblick schlafen und all unsere Gedanken nur träumen, oder wach sind und wachend mit einander uns unterhalten?

Theaitetos. Das ist wahrlich schwer, o Sokrates, mit was für einem Beweisgrund man das nachweisen soll. Denn Alles entspricht sich gerad wie die Gegenstrophe der Strophe.*) Denn unsere Unterhaltung von eben könnte allerdings auch im Schlafe gepflogen scheinen. Wenn wir gar im Traume Träume zu erzählen glauben, das ist ein wunderlich ähnlicher Fall mit jenem.

Sokrates. Du siehst also, daß es nicht schwer ist, zweifelhaft zu werden, da man sogar darüber zweifeln kann, ob wir träumen oder wachen; und da denn die Zeit des Schlafens der Zeit des Wachens ganz gleich ist, so nimmt unsere Seele in beiden Zuständen für ihre jedesmaligen Vorstellungen durchaus volle Gültigkeit in Anspruch. Daher bezeichnen wir eine gleichlange Zeit dieß und auch jenes als seiend und behaupten es in beiden Fällen gleich fest.

*) Das Bild ist von dem Bau der Chorlieder hergenommen, welche in den Tragödien vorzugsweise eine wichtige Rolle spielen. Strophe und Gegenstrophe entsprechen sich dort in ihrem rhythmischen Bau aufs genauste, die Bewegungen, die aber der Chor auf der Orchestra macht, sind räumlich die entgegengesetzten. So hebt gewissermaßen eine die andere auf.

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Gilt nicht auch dasselbe in Betreff der Krankheiten und des Wahnsinns, mit Ausnahme der Zeitdauer, weil die nicht gleich ist?

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. Wie nun? Soll nach der langen und kurzen Dauer der Zeit die Wahrheit sich abgrenzen laßen?

Theaitetos. Das wäre in vieler Beziehung lächerlich.

Sokrates. Doch welchen anderen sicheren Beweisgrund hast du dafür, welche von diesen Vorstellungen richtig sind?

Theaitetos. Ich glaube keinen.

Cap. XIV. Sokrates. So vernimm denn von mir die Gründe, welche darüber die Leute vorbringen könnten, welche die jedesmaligen Vorstellungen für den Vorstellenden für richtig erklären. Sie sagen so, wie ich glaube, indem sie also fragen: Lieber Theaitetos, wird das, was durchaus verschieden ist von einem Anderen mit ihm irgend eine Eigenschaft gemein haben? Und laß uns nicht annehmen, als sei der fragliche Gegenstand in einer Beziehung identisch, in einer anderen verschieden, sondern durchaus verschieden.

Theaitetos. Demnach haben sie unmöglich etwas gemein, sei es in Eigenschaften [p. 159] oder in irgend einer anderen Beziehung, wenn sie ja vollkommen verschieden sind.

Sokrates. Muß man nicht auch einräumen, daß ein solches Ding unähnlich sei?

Theaitetos. Meines Bedünkens ja.

Sokrates. Wenn also einmal Etwas irgend einem Dinge ähnlich oder unähnlich wird, sei es sich selbst oder einem anderen, soll dann nach unserer Ansicht das ähnlich Werdende identisch, das unähnlich Werdende verschieden werden?

Theaitetos. Nothwendig.

Sokrates. Nichtwahr, vorhin ſagten wir, der wirkenden Urſachen (Aktionen) ſeien viele und unzählige, und ebenſo auch der Leidensverhältniſſe (Reaktionen)?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Ferner Anderes in Beziehung geſetzt zu Anderem und wieder Anderem wird nicht dasſelbe, ſondern Verſchiedenes erzeugen?

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. Laß uns alſo von mir und dir und den übrigen Dingen nach derſelben Weiſe reden, alſo Sokrates ſei geſund und dann wieder krank. Werden wir dieſen Zuſtand jenem ähnlich oder unähnlich nennen?

Theaitetos. Meinſt du den kranken Sokrates im Ganzen jenem geſunden Sokrates im Ganzen?

Sokrates. Sehr gut eingeworfen; das eben mein' ich.

Theaitetos. Natürlich doch unähnlich.

Sokrates. Und alſo ebenſo wie unähnlich auch verſchieden?

Theaitetos. Nothwendig.

Sokrates. Und wenn er ſchläft und von allen eben beſprochenen Zuſtänden wirſt du dich ebenſo ausdrücken?

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. Jedwedes Ding nun, das irgend eine Wirkungskraft in ſich hat, wird auf mich anders wirken, wenn es den Sokrates in geſundem, als wenn in krankem Zuſtand trifft?

Theaitetos. Wie ſollt es nicht?

Sokrates. Dann werden wir natürlich in beiden Fällen verſchiedene Erzeugniſſe hervorbringen, ich der Leidende und jene wirkende Urſache?

Theaitetos. Wie ſonſt?

Sokrates. Wenn ich alſo in geſundem Zuſtand Wein trinke, erſcheint er mir ſüß und lieblich; nicht?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Denn nach den früheren Zugeſtändniſſen erzeugt ja die wirkende Urſache mit dem leidenden Subjekt Süßigkeit und eine Wahrnehmung, beide in ihrer gleichzeitigen Bewegung, und die Wahrnehmung macht, da ſie vom Leidenden ausgeht, die Zunge zu einer wahrnehmenden; die Süßigkeit aber, die aus dem Wein um ihn herum ſich bewegt, macht ihn ſüß für die geſunde Zunge nach Sein und Schein.

Theaitetos. Ganz ſo lauteten die früheren Zugeſtändniſſe.

Sokrates. Wenn er aber Einen in krankem Zuſtand traf, nichtwahr dann hat er zunächſt ſchon in Wahrheit nicht eben denſelben getroffen; denn er traf doch mit einem Unähnlichen zuſammen?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Alſo bringt auch ein ſolcher Sokrates mit dem Schluck Wein andere Wirkungen hervor, auf der Zunge die Wahrnehmung der Bitterkeit, um den Wein aber entſteht und bewegt ſich die Bitterkeit und macht ihn nicht zur Bitterkeit, ſondern bitter, mich aber nicht zur Wahrnehmung, ſondern zu einem Wahrnehmenden?

Theaitetos. Ganz genau ſo.

Sokrates. Ich alſo werde, ſolang ich dieſe Wahrnehmung habe, niemals etwas Anderes werden. Denn für jede andere Eigenſchaft gibt es eine andere Art der Wahrnehmung, und ſie [p. 160] macht das wahrnehmende Subjekt zu einem veränderten. Und jene Urſache, die mich ſo geſtaltet, wird in der Wechſelwirkung mit einem Anderen nie eben dasſelbe hervorbringen und ähnlich

werden; denn da sie von anderer Seite her ein anderes Produkt hat, wird sie selbst verändert werden.

Theaitetos. So ist's.

Sokrates. Auch werde nicht ich so für mich und jenes Ding für sich so bestimmt werden.

Theaitetos. Nein.

Sokrates. Es ist ja nothwendig, daß, wenn ich wahrnehmend werde, mein Werden sich auf ein Objekt beziehe; denn unmöglich kann eine Wahrnehmung entstehen, ohne sich auf ein Objekt zu beziehen. Jenes Objekt aber muß für ein Subjekt qualitativ bestimmt werden, wenn es süß, bitter oder von einer solchen Qualität wird. Denn unmöglich kann es süß werden, ohne es für ein Subjekt zu werden.

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Daher bleibt denn, denk ich, nur übrig, daß wir im Verhältnis zu einander entweder seien, wenn wir sind, oder werden, wenn wir werden, wenn nämlich die Nothwendigkeit unser Wesen in Bezug setzt, ohne es mit irgend einem Anderen zu verknüpfen, noch auch auf uns selbst zu beschränken. Daher bleibt allein übrig, daß wir mit einander in Verbindung stehen. Wenn man also ausspricht entweder es sei oder es werde Etwas, so muß man sagen es sei für ein Subjekt, oder beziehe sich auf ein Objekt, oder sei überhaupt relativ. Als absolut auf sich gestützt darf man dagegen weder das Sein noch das Werden eines Dinges bezeichnen, noch auch einen Ausspruch eines Anderen von der Art gelten laßen, wie die eben vorgenommene Untersuchung nachweist.

Theaitetos. Allerdings, lieber Sokrates.

Sokrates. Solange daher eine wirkende Ursache sich nur auf mich bezieht und nicht auf ein anderes Subjekt, so nehme ich allein es wahr und kein Anderer; nicht?

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Folglich ist für mich meine Wahrnehmung richtig. Denn sie ist immer ein Stück meines Seins. Ich bin nach Protagoras Richter, daß Alles, was für mich ist, wirklich ist und was es nicht ist, wirklich nicht ist.

Theaitetos. Natürlich.

Cap. XV. Sokrates. Wenn ich also untrüglich bin und in meinem Denken über das Sein und Werden keinen Fehltritt thun kann, sollt ich dann nicht auch Erkenntnis haben von den Dingen, die ich wahrnehme?

Theaitetos. Das kann gar nicht anders sein.

Sokrates. Folglich ist dein Satz ganz vortrefflich, daß Erkenntnis gar nichts Anderes sei als Wahrnehmung, und es kommt auf Eins heraus, mit Homer und Heraklit und der ganzen Sippschaft dieser Art*) zu sagen: Alles sei in Bewegung wie Ströme, und mit Protagoras dem hochweisen: Der Mensch sei das Maaß aller Dinge, und mit Theaitetos: Unter diesen Voraussetzungen werde die Wahrnehmung zur Erkenntnis. Nicht wahr Theaitetos? Sollen wir dieß nun gleichsam für dein neugeborenes Kindlein, das Werk meiner Entbindungskunst, ausgeben? Oder wie meinst du?

Theaitetos. Das müßen wir, lieber Sokrates.

Sokrates. Das hätten wir denn, scheint es, mit Mühe endlich ans Licht gebracht, mag es auch sein, wie's will. Nach

*) Sokrates faßt die ganze ionische Schule und auch den Empedokles und seine Anhänger mit ihr in eins zusammen. Auf deren Anschauung gründet sich die eine vorzugsweise von Protagoras vertretene Richtung der Sophistik.

der Geburt müßen wir aber wahrhaftig auch den Rundlauf*) mit ihm im Kreiße anstellen in unserer Untersuchung und es näher betrachten, damit nicht wider unser Wißen das Erzeugnis des Großziehens unwürdig [p. 161] und gar ein Windei und eine Lüge sei. Oder meinst du deinen Sprößling müßten wir jedenfalls großziehen und dürften ihn nicht aussetzen, oder wirst du auch den Anblick einer Prüfung desselben ertragen können und nicht gar unmuthig werden, wenn man es dir, wie einer Frau, die zum ersten Mal geboren hat, unter den Händen wegzieht?

Theodoros. Das wird er schon ertragen können, o Sokrates, unser Theaitetos. Denn er ist gar nicht empfindlich. Doch bei den Göttern, sagen wir, verhält sich in Wahrheit die Sache doch nicht so?

Sokrates. Du bist doch gar zu wißbegierig und treuherzig (naiv), daß du meinst, ich könne die Reden aus dem Aermel schütteln**) und könne so leichthin einen Beweis hervorholen, daß die Sache sich nicht so verhält. Wie's zugeht merkst du nicht, daß keine der Reden von mir ausgeht, sondern immer von meinem Mitunterredner, ich aber Nichts weiß, als nur die Kleinigkeit, einem anderen Weisen eine Rede abzunehmen und einigermaßen aufzufaßen. So will ich es auch jetzt an diesem versuchen, keineswegs selber reden.

*) Am fünften Tage nach der Geburt fand ein feierlicher Umzug aller bei der Entbindung irgend Betheiligten um den Hausaltar statt, wobei das neugeborene Kind vorausgetragen wurde. Dieser Umzug hatte den Zweck der Reinigung der nach den Begriffen der Alten durch Theilnahme an jenem Akte Verunreinigten.

**) Nach dem Griechischen wörtlich: Daß du mich für einen Sack voll Reden hältst.

Theodoros. Du hast wieder Recht, lieber Sokrates. Mach es nur so.

Cap. XVI. Sokrates. Weißt du, Theodoros, was mich an deinem Freunde Protagoras befremdet?

Theodoros. Nun?

Sokrates. In allen anderen Stücken gefällt mir seine Meinung recht wohl, daß für Jeden ist, was er sich vorstellt. Nur der Anfang des Satzes befremdet mich, daß er nicht im Beginne „seiner Wahrheit"*) sagt: das Maß aller Dinge ist das Schwein oder der Pavian oder noch ein sonderbareres Wesen, das Wahrnehmungsgabe hat, damit er uns doch seine Rede recht großartig und wegwerfend begonnen und bewiesen hätte, daß er, den wir wie einen Gott um seiner Weisheit willen bewunderten, in Erkenntnis durchaus nicht beßer ist als ein junger Frosch, geschweige denn irgend ein anderer Mensch. Oder wie sollen wir sagen, Theodoros? Denn wenn doch für Jeden die jedesmal durch Wahrnehmung empfangene Vorstellung wahr sein soll und Keiner den Eindruck eines Anderen beßer beurtheilen und der Eine nicht beßer im Stande sein soll als der Andere die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Vorstellung zu prüfen, sondern, was wir schon oft gesagt haben, Jeder selbst nur seine eigenen Vorstellungen hat, und diese alle richtig und wahr sind — wie so ist eigentlich dann, mein Freund, Protagoras weise, daß man ihn mit Recht als Lehrer für Andere großen Lohnes würdig erachten soll, und wie so sind wir unwißender und müßen zu ihm in die Schule gehen, während doch Jeder selbst das Maß für seine eigene Weisheit ist? Sollen wir nicht sagen: Protagoras rede diese Dinge nur um der Volksgunst willen? Von

*) Titel des Buches von Protagoras: Ἀλήθεια. Vergleiche Krat. p. 386 C.

mir und meiner Entbindungskunst will ich ganz schweigen, wie lächerlich wir uns machen! Ich glaube aber auch alle Beschäftigung mit Dialektik wird es. Denn ist nicht die gegenseitige Prüfung und Widerlegung von Anschauungen und Vorstellungen, da doch für Jedermann die seinen richtig sind, ein großer [p. 162] und ungemeßener Unsinn, wenn die Wahrheit des Protagoras wahr ist und sie nicht bloß zum Scherz aus dem Allerheiligsten des Buches geredet hat?

Theodoros. Er ist mir, wie du, Sokrates, eben erst sagtest, ein lieber Freund. Ich möchte daher nicht, daß Protagoras durch meine Zugeständnisse widerlegt werde, dagegen möcht ich auch dir nicht wider eigene Ueberzeugung entgegenstreben. Nimm also wieder den Theaitetos vor. Denn Er folgte auch offenbar eben recht wacker.

Sokrates. Würdest du, Theodoros, wenn du nach Lakedämon kämst in die Palästra und dort Andere nackt sähest und Einige von schlechterem Ansehen, nicht auch dich selber zeigen und deine Gestalt enthüllen wollen?*)

Theodoros. Warum, meinst du, sollt ich das, wenn sie mir es nur gestatten und sich überreden laßen wollten? wie ich jetzt Euch zu überreden hoffe, daß ihr mich zuschauen laßt und nicht ins Gymnasium hineinzieht, um, so steif ich schon bin, mit dem Jüngeren und Gelenkigeren zu ringen.

Sokrates. Nun, Theodoros, wenn dir's so recht ist, soll mirs nicht schlecht sein, wie man im Sprichwort sagt. So wollen

*) Es war Gesetz in Lakedämon, daß der Fremde, der den gymnischen Uebungen zusehen wollte, sich mit entkleiden mußte. So soll Theodoros auch hier am Kampfe mit theilnehmen. Hier aber, meint er, sei das kein Gesetz wie in Lakedämon, sondern gelte freie Uebereinkunft nach Gründen.

wir uns wieder an den weisen Theaitetos wenden. Sag also, Theaitetos, in Bezug auf das eben Besprochene, ist dirs nicht mit befremdlich, daß du plötzlich auf diese Weise nicht geringer an Weisheit erscheinen sollst als irgend ein Mensch oder gar ein Gott? oder meinst du das Maß des Protagoras beziehe sich minder auf die Götter als die Menschen?

Theaitetos. Nein wahrlich nicht; auch ist mir sehr auffallend, was du da fragst. Denn solang wir erörterten in welchem Sinn man sage, daß für Jeden der Inhalt seiner Vorstellung auch wirklich sei, da schien mir der Satz ganz trefflich. Jetzt aber ist meine Ansicht ins Gegentheil verkehrt worden.

Sokrates. Du bist eben noch jung, lieber Sohn; daher hörst du leicht auf Volksreden und läßt dich von ihnen einnehmen. Denn hierauf wird Protagoras oder ein Anderer für ihn erwidern: Ihr hochedlen Knaben und Greise sitzt da zusammen und kannegießert, indem ihr die Götter mit ins Spiel zieht, obwohl ich es fernhalte über sie mündlich oder schriftlich mich zu äußern, ob sie existieren oder nicht. So bringt ihr Sachen vor, welche die große Menge gern hören möchte und meint, es wäre doch schrecklich, wenn jeder Mensch in der Weisheit sich gar nicht von jeglichem Stück Vieh unterscheiden sollte. Einen zwingenden Beweis bringt ihr aber auch nicht der Art nach vor, sondern stützt euch auf Wahrscheinlichkeit, während doch Theodoros oder jeder andere Mathematiker, wenn er sich ihrer bei seinen Meßungen bedienen wollte, auch nicht einen Pfifferling werth wäre. Bedenket also du und Theodoros ob ihr Sätze, die sich nur auf Glaubhaftigkeit und Wahrscheinlichkeit stützen [p. 163] wollt gelten laßen.

Theaitetos. Das wäre nicht recht, Sokrates; weder du noch wir möchten so etwas behaupten.

Sokrates. Wir sollen unsere Untersuchung anders einrichten, lautet dein und des Theodoros Spruch.

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. Laß uns denn untersuchen, ob Erkenntnis und Wahrnehmung identisch sind, oder verschieden. Denn das war doch auch der Zielpunkt unserer ganzen Untersuchung und seinethalb haben wir diese Masse von ungereimten Behauptungen in Bewegung gesetzt. Nicht wahr?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Werden wir nun wirklich zugestehen, daß wir alles das auch zugleich erkennten, was wir mittelst des Sehens oder Hörens wahrnehmen? Sollen wir z. B. sagen: ehe wir die Sprache der Ausländer erlernt hätten, hörten wir nicht was sie sprächen, oder wir hörten und verstünden auch was sie sagten? Sollen wir ferner behaupten: auch wenn wir Buchstaben nicht kennen, blickten aber auf sie, wir sähen sie nicht, oder wir kennten sie auch, wenn wir sie sähen?

Theaitetos. Laß uns sagen, o Sokrates, daß wir gerade das von ihnen, was wir sehen und hören, auch erkennen. Von den Einen nämlich sähen und erkennten wir Gestalt und Farbe, von den Anderen hörten und verstünden wir zugleich die Höhe und Tiefe. Was aber die Schreiblehrer und Sprachmeister darüber lehren, das nähmen wir weder durch das Sehen und Hören wahr, noch erkennten wir es.

Cap. XVIII. Sokrates. Ganz vortrefflich, Theaitetos. Darüber darf man nicht streiten mit dir, damit du dich auch fühlen kannst. Doch sieh auch da noch einen anderen Streitsatz heranschreiten und überlege, wie wir ihn auf die Seite schaffen wollen.

Theaitetos. Welchen denn?

Sokrates. Folgenden. Wenn man fragte, ist es möglich,

daß man von Etwas einmal Erkenntnis erlangt habe, es noch treu in der Erinnerung bewahre und dann, wenn man sich seiner erinnert, doch den Gegenstand, dessen man sich erinnert, nicht kenne? Ich werde weitläufig, scheint es, und wollte doch nur fragen, ob man etwas gelernt habe und sich desselben erinnern könne ohne es zu kennen?

Theaitetos. Wie wäre das möglich, Sokrates? Es wäre ja ein Wunder, was du da sagst.

Sokrates. Fasele ich etwa? Ueberlege du. Nennst du nicht sehen wahrnehmen, und das Sehen eine Wahrnehmung?

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. Nichtwahr, wer etwas gesehen hat, ist des Gegenstandes kundig geworden, den er gesehen hat, nach obigem Satze?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Ferner. Nennst du nicht etwas Erinnerung?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. An Nichts oder an Etwas?

Theaitetos. An Etwas doch wohl.

Sokrates. Nichtwahr an solcherlei Dinge, die man gelernt und wahrgenommen hat?

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Dessen was man gesehen hat erinnert man sich doch manchmal?

Theaitetos. Ja wohl.

Sokrates. Auch wenn man die Augen zumacht, oder hat man es dann vergeßen?

Theaitetos. Das wäre arg, lieber Sokrates, so etwas zu behaupten.

[p. 164] Sokrates. Wir müßen doch, wenn wir den früheren Satz retten wollen, wo nicht, ist er hin.

Theaitetos. Auch ich, beim Zeus, ahne etwas, doch ist mirs noch nicht hinreichend klar. Sage doch inwiefern?

Sokrates. Wer sieht, sagen wir, ist des Gegenstandes kundig geworden, den er gerade sieht. Denn Sehen, Wahrnehmung und Erkenntnis haben wir als identisch gesetzt.

Theaitetos. Ja wohl.

Sokrates. Wer aber etwas sieht und des Gesehenen kundig geworden ist erinnert sich doch, wenn er die Augen zumacht, desselben, ohne daß er es sieht. Nicht wahr?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Das „sieht nicht" heißt „erkennt nicht", wenn das „sieht" soviel heißt als erkennt.

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. Also folgt daß man das was man kennen lernte, und dessen man sich noch erinnert, doch nicht erkennt, wenn man es nicht sieht. Und den Fall bezeichneten wir als ein Wunder.

Theaitetos. Ganz richtig.

Sokrates. Darnach hat der Satz, daß Erkenntnis und Wahrnehmung identisch seien, eine Consequenz aus dem Gebiete des Unmöglichen.

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Was demnach eigentlich Erkenntnis wäre, muß man, scheint es, wieder von vorn angeben. Doch was sollen wir eigentlich thun, lieber Theaitetos?

Theaitetos. In welcher Beziehung?

Sokrates. Wie ein unedler Hahn sprangen wir offenbar noch vor dem Siege ab von dem Satze und krähten den Sieg aus.

Theaitetos. Wie so?

Sokrates. Es scheint, wir haben uns streitsüchtiger Weise in gewissen Wortbedeutungen vereinigt und sind mit einem darauf

beruhenden Siege über den Satz zufrieden, und obwohl wir keine Wortfechter sondern Philosophen zu sein behaupten benehmen wir uns doch ganz ohne es zu wißen wie jene gefürchteten Männer.*)

Theaitetos. Noch versteh ich deine Worte nicht.

Sokrates. Ich will versuchen dir ihren Sinn klar zu machen. Wir fragten doch, ob man etwas gelernt und im Gedächtnis haben könne und es doch nicht kenne; dann bewiesen wir, daß wer etwas gesehen habe sich dessen auch mit geschloßenen Augen erinnere, ohne daß er es sehe, und leiteten daraus ab, daß er zugleich nicht wiße und doch sich erinnere. Das aber sei unmöglich. So fiel denn der Satz des Protagoras und zugleich der deinige, daß Erkenntnis und Wahrnehmung identisch sei.

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Nicht doch wohl, mein Freund, wenn der Vater des einen Satzes noch lebte; er würde sich vielmehr heftig zur Wehre setzen. So aber beschimpfen wir ihn, weil er verwaist ist. Denn auch die Vormünder, welche Protagoras hinterließ, wollen nicht einmal helfen, und zu ihnen zählt auch unser Theodoros da. Wohlan so wollen wir selbst denn um der Gerechtigkeit willen ihm zu helfen suchen.

Theodoros. Nicht ich, sondern Kallias, der Sohn des Hipponikos, ist ja Vormund seiner Hinterlaßenschaft [p. 165]. Wir aber sind ziemlich rasch von jenen kahlen Untersuchungen zur Mathematik übergesprungen. Doch wollen wir dir es Dank wißen, wenn du ihm beistehst.

Sokrates. Du hast Recht, lieber Theodoros. Gib also Acht auf meinen Hülfeversuch. Denn noch zu ärgeren Zugeständnissen als den eben gemachten könnte man kommen, wenn man auf

*) Die Eristiker oder Streitkünstler.

die Ausdrücke nicht Acht hat, wie wir meist gewohnt sind zu bejahen und zu verneinen. Soll ich dir sagen inwiefern oder dem Theaitetos?

Theodoros. Uns gemeinsam; antworten soll aber der Jüngere. Denn wenn er fehlt wirds ihm weniger Unehre bringen.

Cap. XIX. Sokrates. Ich spreche also die gefährlichste Frage aus; sie ist aber wohl folgende: Ist es möglich, daß eben derselbe Mensch etwas wiße und das was er weiß nicht wiße?

Theodoros. Was wollen wir nun antworten, Theaitetos?

Theaitetos. Das ist doch unmöglich, mein ich.

Sokrates. Nicht doch, wenn du wenigstens das Sehen als ein Erkennen bestimmen willst. Denn was willst du mit der verfänglichen Frage anfangen, wenn du, wie man sagt, in der Grube steckst und ein unverschämter Mensch hielte dir mit seiner Hand das eine Auge zu und fragte dich, ob du mit dem zugehaltenen Auge sein Gewand sähest?

Theaitetos. Mit dem, würd ich wohl sagen, freilich nicht, aber mit dem anderen doch.

Sokrates. Also siehst du doch zugleich denselben Gegenstand und siehst ihn auch nicht?

Theaitetos. So gewissermaßen.

Sokrates. Ich, wird er sagen, verlange das gar nicht und fragte auch nicht darnach nach dem Gewissermaßen, sondern, ob du was du erkennst auch nicht erkennest. Jetzt aber siehst du doch offenbar was du nicht siehst. Du hast aber zugestanden das Sehen sei Erkennen und das Nichtsehen Nichterkennen. Aus diesen Prämissen leite dir die Folge ab.

Theaitetos. Ich denke es folgt das Gegentheil meiner Annahme.

Sokrates. Vielleicht, du Wunderlicher, hättest du solche

Erfahrungen noch mehr gemacht, wenn er dich noch außerdem gefragt hätte, ob es auch ein scharfes und mattes Wißen gebe, ob man denselben Gegenstand aus der Nähe wißen könne, aus der Ferne aber nicht, und bald stark bald schwach, und tausenderlei Attribute, nach denen dich, dir ein Bein zu stellen, ein leichtbeschildeter Miethsoldat*) fragen könnte, weil du Erkenntnis und Wahrnehmung als identisch hinstelltest. Indem er sie dann in das Hören, Riechen und derartige Wahrnehmungen einschöbe, würde er dich mit ihnen zu widerlegen suchen, dich festhalten und nicht nachlaßen, bis du aus Verwunderung über die vielgepriesene Weisheit von ihm in Feßeln gelegt wärest. Wenn er dich dann überwältigt und gebunden hätte, ließe er dich nur gegen ein Lösegeld frei, über das du dich mit ihm verständigen müßtest. Was würde denn nun, könntest du sagen, Protagoras für seine Sätze für einen Entsatzbeweis aufstellen? Sollen wir ihn vorzubringen versuchen?

Theaitetos. Gewis.

Cap. XX. Sokrates. Alle diese Beweise, welche wir zu seiner Verteidigung vorbringen, wird er, denk ich, antreten, geringschätzig auf uns [p. 166] losgehen und sagen: Weil ein Knäblein, von diesem ehrenwerthen Sokrates da befragt, ob es möglich sei, daß dasselbe Subjekt dasselbe Objekt in der Erinnerung habe und zugleich es nicht wiße, in Angst geriet und in der Angst es ableugnete, weil es keinen freien Blick vorwärts thun konnte, so hat er einen Mann wie mich in seinen Beweisen lächerlich gemacht. Die Sache aber, du leichtfertiger Sokrates, steht so: Wenn du durch Fragen

*) Der streitsüchtige Sophist wird mit einem leichtbewaffneten Miethsoldaten verglichen, weil seine Angriffe bald von dieser bald von jener Seite kommen und nie tief eindringen. Er hält sich bloß an die Worte, wie oben gesagt war. Er ist aber auch bloß Miethsoldat, d. h. einer der für und gegen jede Sache zu kämpfen bereit ist, also gar keine Wahrheit vertritt.

einen meiner Sätze prüfen willſt, ſo werd ich nur in dem Fall widerlegt, daß der Gefragte antwortet was ich ſelbſt geantwortet haben würde, und trotzdem zu Fall kommt, wenn er aber anders antwortet, nur er ſelbſt, der Gefragte. Meinſt du denn, man werde dir gleich zugeſtehen, die Erinnerung an gehabte Eindrücke ſei eine ähnliche Empfindung wie die war als man den Eindruck erhielt, auch dann wenn der Eindruck nicht mehr ſtattfinde? Weit gefehlt! Oder andererſeits, daß man ſich ſcheuen werde zu bekennen, daß daſſelbe Subjekt daſſelbe Objekt wißen und zugleich nicht wißen könne? Oder, ſollte man auch davor in Angſt geraten, man werde zugeben, daß der in ein anderes Verhältnis Gebrachte identiſch ſei mit dem der er vor dieſer Umwandlung war? Mehr noch, daß es nie *der* ſei und nicht *die*, und dieſe Subjekte unzählig werden, wenn Veränderung ſtattfinde, wenn man ſich denn vor einander gegen das Jagen auf Worte ſchützen ſoll? Nein, du Herrlicher, wird er ſagen, gebe hochherziger auf dieſe Sätze los, die ich eben vortrage und wenn du kannſt widerlege, daß nicht Jeder von uns ſeine eigenen Wahrnehmungen hat, oder daß, wenn auch eigenthümliche für ihn entſtehen, doch nichts deſto weniger die Erſcheinung nicht bloß für jenen allein werde, oder, ſoll man *ſein* ſagen, für den ſei der ſie hat. Wenn du aber von Schweinen und Pavianen redeſt, ſo wälzt du dich nicht bloß ſelbſt im Koth, ſondern veranlaßt auch deine Zuhörer es an meinen Schriften zu üben ganz mit Unrecht. Denn ich behaupte die Wahrheit ſei's, wie ich geſchrieben habe. Jeder von uns ſei das Maß für Alles was iſt und was nicht iſt. Jedoch unterſcheide ſich tauſendfach der Eine vom Anderen durch eben den Umſtand, daß für den Einen Dieß, für den Anderen Jenes iſt und erſcheint, und weit entfernt zu leugnen, daß es eine Weisheit und einen weiſen Mann gebe, nenne ich vielmehr gerade den weiſe der denjenigen von uns der ſchlechte

Erſcheinungen hat und für den Schlechtes Sein hat, ſo umzuwandeln verſteht, daß es für ihn gute Erſcheinungen und gutes Sein gibt. Den Satz verfolge mir nun wieder nicht nach dem wörtlichen Ausdruck, ſondern vernimm noch in Folgendem genauer meine Meinung. Denn erinnere dich, was in der früheren Auseinanderſetzung vorkam, daß für den Kranken die Speiſen bitter ſcheinen und ſind, für den Geſunden das Gegentheil.*) Weiſer ſoll man keinen dieſer Beiden machen. Das iſt ja gar nicht möglich. Auch darf man nicht [p. 167] behaupten, der Kranke ſei unwißend, weil er ſolche Vorſtellungen hat, der Geſunde weiſe, weil er andere hat. Man muß aber in den einen Zuſtand verſetzen; denn der eine Zuſtand iſt *beßer* als der andere. So muß man auch in der Erziehung aus einem Zuſtand in den beßeren umwandeln. Doch der Arzt ändert den Zuſtand durch Arzneien, der Sophiſt durch Reden. Denn man hat keineswegs einen von falſchen Vorſtellungen aus ſpäter zu wahren gebracht. Denn vom Nichtſeienden kann man keine Vorſtellungen ſich machen, noch auch andere haben, die den ſinnlichen Eindrücken nicht entſprechen. Dieſe aber ſind immer wahr. Nein, ich glaube, nur eine tüchtige Seele bringt Menſchen, die durch eine ſchlechte Seelenbeſchaffenheit ihr entſprechende Vorſtellungen haben, zu anderen Anſchauungen der Art, welche nur Einige aus Unkenntnis wahr nennen; ich aber nenne die einen beßer als die anderen, keineswegs aber wahrer. Doch bin ich weit entfernt, lieber Sokrates, die Weiſen für Fröſche zu erklären, ſondern in Bezug auf Leiber nenn ich ſie Aerzte, in Bezug auf Pflanzen Landwirte. Denn auch dieſe bringen den Pflanzen nach meiner Anſicht ſtatt ſchlechter Empfindungen, wenn etwas an ihnen kränkelt, gute und geſunde

*) Vgl. Hirſchig, Philologus X, S. 188.

Empfindungen und Wahrheiten bei, und gewis bewirken die weisen und guten Redner, daß man in den Staaten das Sittliche statt des Unsittlichen für gerecht hält und geben ihm selbst sein Dasein. Denn was jeder Staat für gerecht und schön hält, das sei es auch für ihn, solang er es gelten läßt. Doch der Weise bewirkt, daß statt lauter schlechter Dinge gute für ihn Dasein erhalten und zur Geltung gelangen. Nach demselben Satze ist auch der Sophist weise, wenn er den Zögling so zu erziehen versteht und verdient nach vollendeter Erziehung viel Geld. Und so sind die Einen weiser als die Anderen, und doch hat Keiner falsche Vorstellungen, und auch du mußt mit oder wider deinen Willen ein Maß zu sein dir gefallen laßen. Denn darin wird die Bedeutung dieses Satzes gewahrt. *) Wenn du nun von vorn etwas gegen ihn einzuwenden hast, so thue es und geh' es in zusammenhängender Rede durch; wenn du aber lieber frageweise willst, in Frageform. Denn auch das darf man nicht fliehen, sondern vor Allem muß man nachjagen dem Vernünftigen. Denn es ist sehr widersinnig zu behaupten, man strebe nach Tugend und doch fortwährend in der Unterredung untreu zu sein. Untreu sein heißt aber dabei, wenn man die Unterhaltung führt, ohne zu unterscheiden zwischen einem Wortgefecht und ernstlicher Unterredung und dort scherzt und täuscht, soviel man kann, in der ernsten Unterredung aber ernst ist und den Mitunterredner verbeßert und ihm nur diejenigen Irrthümer nachweist, in welche er durch sein eigenes Nachdenken und durch [p. 168] seinen früheren Verkehr sich hatte verwickeln laßen. **) Denn wenn du es so machst, werden die mit dir Verkehrenden in sich den Grund ihrer Verwirrung und Unwißenheit suchen, nicht in dir; dich werden sie aufsuchen und lieben, sich selbst haßen und von sich selber weg zur Philosophie sich flüchten. um andere Menschen zu werden und von ihren früheren Fehlern erlöst zu werden. Wenn du aber das Gegentheil thust, wie die große Masse, wirst du die entgegengesetzten Früchte erndten und die mit dir Verkehrenden statt zu Freunden zu offenen Feinden der Weisheit machen, wenn sie älter geworden sind. Wenn du also mir folgst, wirst du, wie ich früher sagte, nicht misgünstig und streitsüchtig, sondern mit liebevollem Sinn dich hingebend in Wahrheit unsere eigentliche Meinung untersuchen, wenn wir erklären: Alles bewege sich, und für Jeden sei auch wirklich was er sich vorstellt, für den Einzelnen wie für den Staat. Hiernach wirst du untersuchen, ob Erkenntnis und Wahrnehmung identisch oder auch verschieden sind, aber nicht wie vorhin nach dem gewöhnlichen Gebrauch der Prädikate und Subjekte, durch welche die Meisten je nach dem Zufall des Hin- und Herzerrens einander mannigfache Schwierigkeiten bereiten. — Diese Gründe hab' ich deinem Freunde, Theodoros, zur Hülfe zugeführt nach meinen Kräften, geringe von geringen Kräften. Wenn er aber selbst noch lebte, würde er seine eigenen Sätze viel großartiger verteidigt haben.

Cap. XXI. Theodoros. Du scherzest, Sokrates; denn ganz energisch bist du dem Manne beigesprungen.

Sokrates. Gut, mein Freund; nun sage mir: hast du wohl eben auf des Pratagoras Rede geachtet, wie er uns zum Vorwurf machte, daß wir mit einem Knäblein die Unterredung führten und mit der Furcht des Knaben gegen seine Sätze kämpften

*) Darin nämlich, daß Niemand davon ausgeschloßen wird ein Maß zu sein; auch der nicht, der die entgegengesetzte Meinung vertritt und kein Maß sein will.

**) Man soll ihn also selbst nicht in neue Irrthümer verwickeln und Bedenklichkeiten künstlich erwecken, die ihm selbst nicht gekommen waren; kurz man soll ihn nicht in Widersprüche erst hineinführen.

und das ein Spiel des Witzes nannte, sein Maß aller Dinge aber hoch hob und uns ermahnte, über seinen Satz ernst zu reden.

Theodoros. Warum sollt ich nicht drauf geachtet haben, Sokrates?

Sokrates. Wie nun? Meinst du, man sollte ihm folgen?

Theodoros. Ei sicher.

Sokrates. Siehst du nun, daß diese Alle außer dir Knäblein sind? Wollen wir nun dem Manne folgen, so müßen ich und du in gegenseitig wechselnden Fragen und Antworten mit Ernst an seinen Satz gehen, damit er uns wenigstens den Vorwurf nicht machen könne, daß wir wiederum mit Jungen scherzend seinen Satz erörtert hätten.

Theodoros. Wie? Kann denn fürwahr Theaitetos nicht beßer als Viele mit großen Bärten dem forschenden Gang der Untersuchung folgen?

Sokrates. Doch nicht beßer als du, lieber Theodoros. Glaube also nicht, daß ich deinem verstorbenen Freunde auf jede Weise helfen müße, während du [p. 169] gar Nichts zu thun brauchtest, sondern wohlan, mein Bester, folge ein wenig bis zu dem Punkt, bis daß wir wißen, ob du also über mathematische Figuren das Maaß sein sollst, oder ob Alle mit dir gleich tüchtig seien für sich in der Astronomie und allen anderen Fächern, in denen du ja angeblich eine hervorragende Stellung einnimmst.

Theodoros. Man kann doch nicht leicht neben dir sitzen, Sokrates, ohne Rechenschaft zu geben, und vorhin hatt ich in den Wind gesprochen, wenn ich meinte, du würdest mir gestatten mich nicht zu entkleiden und mich nicht zwingen wie die Lakedämonier. Du aber richtest dich gar noch mehr nach dem Skiron.*) Denn

*) Skiron, ein Riese nach der Sage, saß auf einem Felsen am Meeresgestade, wo der Weg von Megaris nach Athen vorüberführte. Alle Vorübergehenden zwang er zum Kampf. Hatte er einen besiegt, so zwang er ihn, ihm die Füße zu waschen, und stieß ihn dann ins Meer. Ihn besiegte Theseus und vergalt ihm seinen Uebermut.

die Lakedämonier verlangen nur man solle weggehen oder sich entkleiden, du aber arrangierst das Schauspiel fast mehr nach des Antäos Art.*) Denn wer zu dir kommt, den läßt du nicht eher, bis du ihn gezwungen hast, sich zu entkleiden und in Reden mit dir zu ringen.

Sokrates. Ein vortreffliches Bild, o Theodoros, hast du von meiner Krankheit entworfen. Doch bin ich stärker noch als jene. Denn schon viele Tausende von Herkules und Theseus, die im Reden stark waren, sind mit mir zusammengetroffen und haben mich gehörig zusammengehauen; aber ich laße doch nichts desto weniger nicht ab. Eine so gewaltige Vorliebe für diese Art von Uebungen hat mich befallen. Also mißgönne auch du mir nicht einen Gang mit dir, mir und dir zu Nutz.

Theodoros. Ich will Nichts mehr entgegnen. Sprich nur wie du willst. Jedenfalls muß ich das Schicksalslos, das du gesponnen, tragen und mich widerlegen laßen.**) Weiter jedoch, als dus vorgezeichnet hast, werd ich nicht in der Lage sein dir zur Verfügung zu stehen.

*) Antäus, ein libyscher Riese nach der Sage, zwang ebenfalls die Vorübergehenden zum Ringkampf. Herkules besiegte ihn mit Not. Mit beiden Riesen war also der Kampf ganz unvermeidlich und lebensgefährlich. Es gilt jetzt auch des Theodoros Lebensstellung!

**) Eine unerbittliche *εἱμαρμένη* für ihn. Sokrates hat sie gesponnen, wie die Parcen, indem er die Sache schon so angelegt, daß Theodoros in den Streit mit hineinverwickelt ward.

Sokrates. Es genügt auch bis dahin. Gib mir nur genau darauf Acht, daß wir nicht unvermerkt in kindischen Gesprächston fallen und man uns wieder denselben Vorwurf mache.

Theodoros. Ich wills gewis nach Kräften versuchen.

Cap. XXII. Sokrates. Laß uns also zuerst wieder den Satz an der Stelle anfaßen, wie das erste Mal, und zusehen, ob wir mit Recht oder Unrecht uns ereiferten und es ihm zum Vorwurf machten, daß er Jedem zur Einsicht hinreichende Kraft zuspräche. Freilich gestand uns Protagoras zu, daß Einige sich nach Beßer und Schlechter unterschieden, und die seien denn auch weise. Nicht?

Theodoros. Ja.

Sokrates. Wenn er daher selbst zugegen wäre und das Zugeständnis machen würde und nicht wir es in seinem Namen ihm zu Hülfe eilend gemacht hätten, so brauchten wir diesen Punkt nicht wieder aufzunehmen und festzustellen. So aber könnte uns leicht Jemand das Recht absprechen in seinem Namen Zugeständnisse zu machen; daher ists beßer gerade über diesen Punkt sich genauer zu verständigen. Denn es macht keinen geringen Unterschied, ob die Sache so sich verhält oder anders.

Theodoros. Da hast du Recht.

Sokrates. Nicht also aus anderen Mitteln, sondern aus jenem Satze laß uns so kurz als möglich das Zugeständnis [p. 170] ableiten.

Theodoros. Wie?

Sokrates. So. Für Jeden, sagt er doch, sei seine Vorstellung wirklich?

Theodoros. Ja wohl.

Sokrates. Also sprechen auch wir, Protagoras, eines Menschen oder beßer aller Menschen Vorstellungen aus und sagen: es gebe Niemand, der nicht in einigen Stücken sich für weiser halte

als die Uebrigen, in anderen Andere als sich, und in den größten Gefahren, wenn man auf Feldzügen, in Krankheiten oder auf dem Meere von Stürmen heimgesucht werde, halte man sich, wie an die Götter, jedesmal an die Leitenden und erwarte in ihnen die eigenen Retter, obwohl diese sich durch Nichts auszeichneten als durch ihr Wißen. Und in allen menschlichen Lebenskreisen wimmle es von Leuten, die Lehrer suchen und Leiter für sich und andere Wesen und Gewerke, und andererseits von Leuten, die sich für tüchtig halten zum Lehren und Leiten Anderer. Sollten nicht in all diesen Fällen die Menschen selbst Weisheit und Unwißenheit in sich zu tragen glauben?

Theodoros. Ganz sicher.

Sokrates. Nicht wahr, die Weisheit hält man für ein Denken der Wahrheit, die Unwißenheit für falsche Vorstellung?

Theodoros. Wie sonst?

Sokrates. Was sollen wir nun mit deinem Satze machen, Protagoras? Sollen wir sagen, die Menschen hätten immer wahre Vorstellung, oder manchmal wahre, manchmal falsche? Denn aus Beidem geht doch wohl der Schluß hervor, daß sie nicht immer wahre, sondern beiderlei Vorstellungen haben. Denn denk nur, Theodoros, ob Jemand aus dem Anhang des Protagoras oder du selbst dafür eintreten wolltest, daß Keiner von dem Anderen glaube, er sei unwißend, und habe falsche Vorstellungen?

Theodoros. Das ist ganz unglaublich, lieber Sokrates.

Sokrates. Und doch ist der Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei in dieses Dilemma gerathen.

Theodoros. Wie so denn?

Sokrates. Wenn du nämlich bei dir ein Urteil gefällt hast, und mir deine Vorstellung über ein Objekt mittheilst, so mag sie ja für dich nach jenem Satze richtig sein; steht aber uns An-

deren nicht das Recht zu, über dein Urteil zu richten? oder urteilen wir, du hättest immer wahre Vorstellungen? oder werden jedes Mal Tausende dir mit anderen Vorstellungen entgegentreten, und glauben dein Urteil und dein Meinen sei falsch?

Theodoros. Wahrlich, beim Zeus, gar viel Tausende sinds ja, sagt Homer*), welche mir zu schaffen machen, wie das so geht in der Welt.

Sokrates. Wie nun? Sollen wir behaupten, daß deine Vorstellung alsdann für dich wahr sei, für die Tausende aber falsch?

Theodoros. Das scheint freilich nothwendig aus dem Satz zu folgen.

Sokrates. Ferner. Muß nicht Protagoras selber annehmen, wenn weder er selbst in dem Menschen das Maß erblickte noch auch die Meisten, wie sie es denn auch wirklich nicht thun, daß dann diese Wahrheit offenbar für Niemanden da sei, die er geschrieben hat? Wenn er [p. 171] selbst jedoch daran festhält, die Meisten aber nicht mit, weißt du, so hat sie zunächst um so viel mehr Nichtsein als Sein, als die Zahl derer, die nicht beistimmen, die Zahl der Beistimmenden überwiegt.

Theodoros. Nothwendig, wenn ja nach jeder Vorstellung ihr Sein und Nichtsein sich richten soll.

Sokrates. Sodann ist das der delikateste Punkt daran. Er gesteht zu, daß die Meinung seiner Gegner über seine eigene Meinung, wornach sie dieselbe für eine Unwahrheit halten, gewissermaßen richtig sei, indem er zugibt, daß alle Vorstellungen auf das Sein gehen.

Theodoros. Ja wohl.

*) Odyss. XVI, 121.

Sokrates. Also gesteht er doch wohl zu, die seine sei falsch, wenn er zugibt, daß die Meinung derer, welche in der seinigen eine Unwahrheit erblicken, wahr sei?

Theodoros. Nothwendig.

Sokrates. Die Anderen jedoch gestehen ihrerseits einen Irrthum nicht zu?

Theodoros. Gewis nicht.

Sokrates. Von Allen also, den Protagoras an der Spitze, wird bestritten, vielmehr von ihm grade zugestanden werden, wenn er entgegengesetzten Behauptung doch eine wahre Vorstellung zugesteht — dann wird auch Protagoras zugeben, daß weder ein Hund noch der erste beste Mensch das Maß sei über irgend ein Objekt, das er nicht gelernt hat. Nicht so?

Theodoros. So ists.

Sokrates. Da nun von Allen die Wahrheit des Protagoras bestritten wird, so wäre sie für Niemand wahr, weder für einen Anderen noch für ihn selbst.

Theodoros. Wir berennen doch unseren Freund, lieber Sokrates, allzuscharf.

Sokrates. Doch, mein Lieber, noch ists ungewis, ob wir nicht gar an der Wahrheit vorbeirennen. Freilich ist der Wahrscheinlichkeit nach jener auch weiser als wir, da er älter ist. Ja, wenn er plötzlich von da unten bis zum Nacken in die Höhe tauchte, würde er mir vielen Unsinn nachweisen, wie sich denken läßt, den du gutgeheißen hättest, und dann wieder in die Tiefe versinken, und auf und davon eilen. Wir aber müßen, denk ich, uns auf uns selber stellen, wie schwach auch unsere Kräfte sind, und immer unsere Ueberzeugung aussprechen. Und sollten wir in der That nicht auch jetzt die Behauptung aufstellen: den Satz werde man uns zu-

gestehen, daß der Eine weiser sei als der Andere, und auch unwißender?

Theodoros. Mir wenigstens dünkt es.

Cap. XXIII. Sokrates. Und in der Weise hauptsächlich laße sich der Satz feststellen, wie wir ihn dem Protagoras zu Hülfe eilend einschränkten, daß die meisten Erscheinungen für Jeden sind, je nach seinen Vorstellungen: Warmes, Trocknes, Süßes und Alles was diesen Charakter trägt. Wenn er aber irgendwo an Dingen einen Unterschied des Einen von dem Anderen zugestehen werde, so habe er in Betreff des Gesunden und Kranken behaupten wollen, nicht jedes Weiblein, Knäblein oder Stück Vieh sei im Stande, sich selbst zu heilen und zu erkennen, was für es gesund sei, sondern, wenn irgendwo, sei darin offenbar ein Unterschied des Einen vor dem Anderen?

Theodoros. Mir scheint es so.

[p. 172] Sokrates. Nichtwahr, auch in politischen Verhältnissen sei allerdings Ehre und Unehre, Recht und Unrecht, Heiliges und das Gegentheil für jeden Staat in der Wahrheit, wie er es selbst nach eigenem Gutdünken festgestellt habe, und in diesen Verhältnissen gebe es keinen Vorzug der Weisheit, weder an einem Einzelnen noch einem Staate vor einem anderen? Bei der Bestimmung des Zuträglichen jedoch und Nichtzuträglichen wird er dagegen wieder, wenn irgendwo, zugestehen, ein Rathgeber zeichne sich vor einem anderen aus, und eine Meinung eines Staates vor einer anderen in Betreff der Wahrheit, und die Behauptung würde er gar nicht auszusprechen wagen, daß das jedenfalls dem Staate auch nützen werde, was er für sich zuträglich halte. Aber bei jenen eben genannten Begriffen, dem Recht und Unrecht, dem Frommen und Unfrommen, wollen sie entschieden behaupten, es gebe Nichts darunter, was von Natur sein eigenthümliches Wesen habe, sondern die Vorstellung, welche man von Staatswegen hege, werde dann wahr, wenn man sie faße, und gelte solang als man an ihr festhalte. Alle wenigstens, die nicht gar den Satz des Protagoras ganz und gar durchführen wollen, treiben es doch ungefähr in dieser Weise mit der Weisheit? Aber eine größere Untersuchung, aus einer kleineren entspringend, packt uns, lieber Theodoros.

Theodoros. Haben wir nicht Muße, o Sokrates?

Sokrates. Ich denke wohl. Doch gar oft, mein Trefflicher, ist mir sonst der Gedanke gekommen, und so auch eben, daß die, welche viele Zeit auf philosophische Untersuchungen verwendet haben, sich natürlich als Redner lächerlich machen, sobald sie vor Gericht auftreten.

Theodoros. Wie so denn meinst du das?

Sokrates. Diejenigen, welche sich von Jugend auf in Gerichten und dergleichen Höfen herumgewälzt haben, scheinen denen gegenüber, welche in der Philosophie und ähnlicher Beschäftigung aufgewachsen sind, wie Sklaven erzogen im Vergleich zu Freien.

Theodoros. Wie so denn?

Sokrates. Weil jene immer, wie du eben sagtest, Muße haben, und ihre Unterhaltungen immer in Frieden und guter Ruhe anstellen; wie wir jetzt bereits zum drittenmal Untersuchung auf Untersuchung wechseln laßen, so machen es auch jene, wenn die neu auftauchende Frage ihnen, wie uns jetzt, beßer gefällt als die vorliegende. Daran liegt ihnen Nichts, ob sie in langen oder kurzen Reden sich äußern, wenn sie nur die Wahrheit treffen; diese aber reden immer im Drang des Augenblicks. Denn das Abfließen des Waßers nöthigt sie zur Eile,*) und gestattet

*) Weil für jede Rede eine bestimmte Zeit festgesetzt war, die

ihnen nicht zu reden, worüber sie etwa Lust haben; sondern der Gegner steht da, hat das Zwangsmittel in der Hand, die Klageschrift, die zur Controle vorgelesen wird, und da darf er keinen Punkt außerhalb derselben berühren. Das nennt man Automosie. Die Reden aber handeln immer von einem Mitsklaven vor dem Herrn, der dasitzt und in der Hand das Recht hält,*) und die Wettkämpfe sind keineswegs ohne bestimmtes Ziel, sondern immer auf die eigene Person gerichtet. Ja oft gilts einen Lauf auf Leben oder Tod.**) [p. 173] Durch alle diese Umstände werden sie leidenschaftlich und bißig, verstehen dem Herrn durch Worte zu schmeicheln und mit der That ihm gefällig zu sein; aber ihr Herz ist eng und ungrad ihr Sinn. Denn Selbstgefühl, Geradheit und freies Wesen hat ihnen die Knechtschaft von Jugend auf geraubt, die sie zwingt krumme Wege zu machen, und Furcht vor großen Gefahren in die noch zarten Seelen jagte, die sie in gerechter und wahrhaftiger Weise nicht ertragen konnten, sodaß sie sich zur Lüge und zum gegenseitigen Unrechtthun hinwandten, und vielfach sich biegen mußten und zerschlagen laßen; und zuletzt keinen gesunden Gedanken mehr an sich haben, wenn sie aus Jünglingen zu Männern werden, während sie doch nach ihrer eigenen Meinung gewandte und weise Leute geworden sind. So sind diese Menschen, lieber

nicht überschritten werden durfte; die Zeit selbst wird aber durch die sog. Waßeruhr abgemeßen.

*) Der Herr sind die das Volk repräsentierenden Richter; sie entscheiden nach Willkür.

**) Ein Wettlauf wird gleichsam in den Reden der Gegner veranstaltet, welche beide sich den Vorrang in der Gunst des Herrn ablaufen wollen. Da gibt es aber viele peinliche Processe, in denen der Lauf für den Einen mit dem Tode endet. Einen Lauf auf Leben und Tod kennt auch die Sage in der Geschichte der argivischen Atalante.

Theodoros. Sollen wir nun auch die Leute von unserem Chore*) vornehmen oder sie laßen und uns wieder zu dem Gegenstand der Untersuchung wenden, damit wir nicht auch, wie wir eben erst sagten, die Freiheit und Abwechslung in den Untersuchungen allzusehr misbrauchen?

Theodoros. Keineswegs, lieber Sokrates, sondern laß sie uns vornehmen. Denn das war ein trefflicher Ausspruch von dir, daß nicht wir, die wir zu diesem Chore gehören, Sklaven unserer Untersuchungen sind, sondern die Untersuchungen sind gleichsam unsere Diener, und jeder von ihnen wartet abgefertigt zu werden, wann es uns gefällt. Denn bei uns hat weder ein Richter noch ein Zuschauer, wie bei den Dichtern, der uns Vorwürfe machen und uns Befehle ertheilen dürfte, die Aufsicht.

Cap. XXIV. Sokrates. Da du es so willst, so laß uns, wie's am Platze ist, von den Koryphäen**) reden. Denn was sollte man auch von denen sagen, die sich nur oberflächlich mit der Philosophie beschäftigen? Jene wißen doch von Jugend auf zunächst nicht den Weg auf den Markt, noch wo ein Gerichtshof oder Rathhaus oder sonst ein Sammelplatz der Bürgerschaft liegt; von Gesetzen und Volksbeschlüßen, mündlich vorgetragen oder geschrieben, sehen und hören sie Nichts. Den Eifer der Klubbs für die Besetzung der Aemter, Vereine, Schmausereien, Nachtschwärmereien bei Flötenspiel mitzumachen kommt ihnen nicht einmal im Traume bei. Ob Einer von guter oder niederer Herkunft ist, oder ob auf Einem von seinen Voreltern her von väterlicher oder mütterlicher

*) Die Chöre der verschiedenen Dichter, die mit ihren Tragödien miteinander wetteifern, stehen selbst miteinander in einem Wettstreit.

**) So heißen die Führer des Chores, die an der Spitze desselben stehen.

Seite ein Familienmakel haftet, davon weiß er noch viel weniger als, wie man sagt, von der Zahl der Tropfen im Meer. Ja er hat nicht einmal das Bewußtsein, daß er das all nicht weiß. Denn er hält sich nicht etwa um seines guten Rufes willen fern davon, sondern in Wahrheit wohnt nur sein Leib in der Stadt und ist daheim; die Seele aber hält das Alles für geringfügig und nichtig, verachtet es und schweift, wie Pindaros*) sagt, in aller Welt umher, mißt der Erde Tiefen und Flächen, berechnet die Bahnen der Sterne oben am Himmelszelt, und [p. 174] durchforscht überall alle Natur an jedem Ding, das für sich ein Ganzes ist; zu dem Naheliegenden aber läßt sie sich nicht herbei.

Theodoros. Wie meinst du das, Sokrates?

Sokrates. Wie auch den Thales,**) o Theodoros, als er bei seinen astronomischen Studien nach oben sah, und in einen Brunnen fiel, eine geistreiche und witzige thrakische Sklavin soll verspottet haben, daß er, was am Himmel sei, zu wißen strebe, was vor ihm und vor seinen Füßen liege, das sei ihm unbekannt. Ganz derselbe Spott paßt auf Alle, die mit Philosophie sich beschäftigen. Denn ein Solcher weiß wirklich von seinem nächsten Nachbar Nichts, nicht bloß nicht, was er treibt, sondern fast auch ob es ein Mensch ist oder sonst ein Gethier. Das Wesen des Menschen aber und die Verhältnisse von Ursache und Wirkung, die einer so bestimmten Natur im Unterschiede von anderen wesentlich sind, sucht er auf, und läßt sich die Mühe des Forschens nicht

*) Böckh Vol. II, pars II, p. 668 ff. behandelt dieß Fragment.

**) Thales, dem Vater der griechischen Philosophie, tritt schon die sklavenhafte Weltbildung entgegen; in ihm zeigt sich die Wirkung der Philosophie bereits im Gegensatz zu dieser. Die Geschichte selbst ist wohl nicht mehr als ein witziges Märchen.

verdrießen. Du verstehst mich doch wohl, Theodoros, oder nicht?

Theodoros. Gewis. Du hast ganz Recht.

Sokrates. Wenn deshalb ein solcher Mensch irgend wie, privatim oder öffentlich, in Verkehr mit Anderen kommt, und vor Gericht oder sonst wo nothgedrungen über Dinge, die vor seinen Füßen und Augen liegen, sich zu äußern hat, so macht er sich, wie ich gleich zu Anfang sagte, lächerlich, nicht bloß vor Thrakierinnen, sondern auch vor dem übrigen Gesindel, wenn er aus Unerfahrenheit in Brunnen und jede Art von Verlegenheit stürzt. Und seine Plumpheit ist gefährlich; bringt sie ihn doch in den Ruf unverbeßerlicher Einfalt. Denn bei den Schimpfereien vermag er Keinem etwas Besonderes nachzusagen, weil er von Keinem etwas Böses weiß, da er sich nie darum gekümmert hat. So läßt ihn seine Unwißenheit lächerlich erscheinen. Bei Lobeserhebungen aber und Prahlereien Anderer wird es klar, daß er nicht bloß zum Schein, sondern im Ernst lacht, und darum scheint er läppisch. Denn wenn er einen Tyrannen oder König preisen hört, so meint er einen der Hirten, z. B. einen Schweinehirten oder Schäfer oder einen Rinderhirten preisen zu hören, der viel melke. Jene aber, glaubt er, hätten ein unbändigeres und hinterlistigeres Geschöpf zu weiden und zu melken als diese, und aus Mangel an Muße müßte ein solcher Mensch nicht weniger als die Hirten roh und ungebildet werden, der auf des Berges Höh von Mauern umkränzt seine Hürde habe. Wenn er ferner hört, es besitze Jemand 10000 Plethren*) Landes, also eine ungeheure Besitzung, so glaubt er

*) Das Plethron beträgt als Längenmaß den sechsten Theil des Stadiums oder 100 Fuß; als Flächenmaß ist es natürlich im Quadrat zu nehmen, und ist dann einem halben Morgen ungefähr gleich.

eine ganz winzige Zahl zu hören, weil er gewohnt ist, die ganze Erde im Auge zu haben. Wenn man aber die Adelsgeschlechter herausstreicht, und Wunder meint wie adlig Jemand sei, weil er sieben reiche Ahnen aufzuweisen habe, so hält er das nur für ein Lob in den Augen blöd- und kurzsichtiger Leute, die aus Mangel an [p. 175] Bildung nicht verstehen den Blick immer auf das All zu richten und zu berechnen, daß Jeder von uns unzählige Myriaden von Ahnen und Voreltern hat, und darunter oft unzählig viele Reiche und Arme, Könige und Bettler, Barbaren und Hellenen vorkamen; und gar auf einen Stammbaum von fünfundzwanzig Ahnen sich etwas einzubilden, und ihn bis zum Herkules, dem Sohne des Amphitryon, zurückzuführen, erscheint ihm als eine alberne Kleinlichkeit, und weil sie nicht zu bedenken im Stande sind, daß der fünfundzwanzigste von Amphitryon aufwärts, und gar der fünfzigste von ihm ein Mann war, wie's eben der Zufall mit sich brachte, und weil sie die Aufgeblasenheit einer unverständigen Seele nicht los werden können, lacht er über sie. In all diesen Stücken wird ein solcher Mensch von der Menge verlacht, weil er bald sich hochmüthig zeigt, wie man meint, bald die Dinge vor seinen Füßen nicht kennt, in allen Stücken aber unbeholfen ist.

Theodoros. Ganz wie's im Leben hergeht stellst du's dar, o Sokrates.

Cap. XXV. Sokrates. Wenn er nun, mein Lieber, ja Jemanden zu sich aufwärts zieht, und Jemand Lust hat aus dem: „Was thu ich dir zu Leid oder du mir?" heraus zur Betrachtung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit selbst zu schreiten, und zu dem Wesen Beider und ihrem Unterschied von allen Anderen oder von einander; oder von dem Spruch: „Ein König glückselig, der viel Geld besitzt" *) zu einer Erörterung über die Monarchie,

*) Die Worte sind gewis ein Citat einer dem Volke geläufigen Erzählung, vielleicht auch der oft wiederkehrende Anfang von Märchen (Es war einmal ein König —), wie auch Müller vermutet.

und überhaupt menschliches Glück und Elend, über die innere Beschaffenheit beider und den Gesichtspunkt, nach welchem es dem Menschen von Natur wesentlich ist, das eine zu erstreben, das andere zu fliehen — wenn nun andererseits über alle diese Dinge jener engherzige, bißige Processfreund Rechenschaft ablegen soll, so gibt er nun seinerseits das Gegenstück zu Jenem ab. Schwindlig vom Schweben in der Höhe und dem Blick aus der Luft von Oben, fühlt er sich aus Ungewohnheit unheimlich und verlegen, stammelt wie ein Barbar, und erregt das Gelächter freilich nicht der Thrakierinnen, auch nicht irgend eines ungebildeten Menschen — denn sie merken es nicht — sondern aller Jener, welche nicht wie Sklaven, sondern gerade auf entgegengesetzte Weise erzogen sind. So steht es denn um Beide, lieber Theodoros; so um den, der in wahrhaftiger Freiheit und Muße erzogen ward, du nennst ihn natürlich den Philosophen, dem es keine Schande bringt, einfältig zu scheinen und unbrauchbar, wenn er an sklavische Dienste geräth, wie z. B. daß er nicht versteht ein Reisebündel zusammenzupacken, oder eine Speise zu würzen oder Schmeichelreden, und so stehts mit dem, der alle diese Künste glatt und rasch abzumachen versteht, aber nicht nach der Rechten hin ein Lied anzustimmen, noch auch in der Reden Harmonie [p. 176] gut zu preisen der Götter und seliger Menschen wahrhaftiges Leben. *)

*) Bei Gastmählern gebildeter Männer war es Sitte, daß der Reihe nach von jedem Theilnehmer ein Lied angestimmt ward. Die philosophisch Gebildeten wußten aber auch, wie das Symposium darstellt, mit Reden philosophischen Inhalts das Mahl zu würzen. Solche Reden hat Sokrates hier im Auge.

Theodoros. Wenn du Alle von dieser Ansicht überzeugen könntest, Sokrates, wie mich, so würde mehr Frieden und weniger Unglück unter den Menschen sein.

Sokrates. Doch das Uebel, Theodoros, kann weder je aufhören, denn es muß immer ein Gegensatz zum Guten da sein, noch unter den Göttern seinen Sitz haben, sondern die sterbliche Natur und diese Oertlichkeit umkreißt es nach Nothwendigkeit. Daher muß man auch versuchen von hier so rasch als möglich dorthin zu flüchten. Die Flucht aber ist möglichste Verähnlichung mit Gott. Die Verähnlichung besteht darin, daß man mit Bewußtsein gerecht werde und fromm. Indes, mein Bester, leicht ist es gar nicht zu überzeugen, daß man nicht um der Zwecke willen, nach welchen die große Masse glaubt Schlechtigkeit fliehen und der Tugend nachjagen zu müßen, diese wirklich üben müße, jene nicht: damit man nämlich nicht schlecht, sondern gut zu sein *scheine*. Denn das ist, wie man sagt, alter Weiber Gewäsch, wie mir dünkt. Die Wahrheit laß uns so ausdrücken. Gott ist in keinem Fall und in keiner Beziehung ungerecht, soudern so gerecht als nur möglich, und Nichts kann ihm ähnlicher sein als wenn von uns Jemand ebenfalls so gerecht als möglich wird. Nach diesem Gesichtspunkt bestimmt sich also die wahrhafte Tüchtigkeit, Nichtswürdigkeit und Untüchtigkrit des Mannes. Denn die Einsicht in dieß Verhältnis ist Weisheit und wahrhaftige Tugend, der Mangel an dieser Einsicht Unwißenheit und entschiedene Schlechtigkeit. Die anderen Arten von scheinbarer Tüchtigkeit und Weisheit aber, welche in politischer Wirksamkeit sich entwickeln, sind überflüßig und in technischem Lebensberuf gemeiner Natur. Daher ist es bei weitem das Beste, dem der ungerecht ist, und gottlose Dinge ausspricht oder thut, um seiner Schlechtigkeit willen auch gar keine Tüchtigkeit zuzugestehen. Denn mit ihrer Schande brüsten sie sich, und glauben

in dem Ruf zu stehen, daß sie keine Thoren wären, eine bloße Last der Erde, sondern Männer, wie man sie im Staate zu erhalten suchen muß. Man muß daher die Wahrheit sagen, daß sie in um so höherem Grade nicht sind, was sie zu sein glauben, weil sie das nicht glauben. Denn sie kennen die Strafe der Ungerechtigkeit nicht, die man durchaus nicht miskennen darf. Sie besteht nämlich nicht, wie sie vermeinen, in Schlägen und Todesstrafe, welche Manche bisweilen leiden müßen, ohne Unrecht zu thun, sondern ist eine, der man durchaus nicht entfliehen kann.

Theodoros. Welche meinst du denn?

Sokrates. Obwohl es in der Wirklichkeit, mein Lieber, Beispiele gibt, daß der Göttliche [Gerechte] höchst glückselig, der Gottlose höchst elend ist, so sehen sie diese Thatsache doch nicht, und durch die Schuld ihrer Einfältigkeit und außerordentlichen Thorheit werden sie, ohne es zu wißen, dieser Gattung durch ihre [p. 177] ungerechten Handlungen ähnlich, jener unähnlich. Als Strafe dafür büßen sie in diesem Leben mit einem dem Zustand entsprechenden Leben, welchem sie ähnlich werden. Wenn wir aber sagen, daß sie auch im Tode, falls sie ihre Tüchtigkeit nicht los werden, jener von Uebeln reine Ort nicht aufnehmen werde, daß sie aber hier immer in einem ihrer Lebensweise ähnlichen Zustand sich befinden werden, als Schlechte im Umgang mit Schlechten, so werden sie natürlich jedenfalls aus diesen Reden nur unvernünftige Menschen heraushören, weil sie sich selbst für gewaltig schlau halten.

Theodoros. Ganz gewis, lieber Sokrates.

Sokrates. Ich weiß es ja, mein Freund. Eine Folge jedoch hat es für sie. Sollen sie im Einzelgespräch Rechenschaft über Dinge geben und sich geben laßen, die sie tadeln, und sie wollen mannhaft lange ausharren, und nicht feige davonlaufen, dann, mein Trefflicher, gefallen sie am Ende sich selber nicht in

ihren Reden, und jene Redekunst schwindet so ziemlich zusammen, sodaß sie vor Kindern nichts voraus zu haben scheinen. — Von diesen Fragen laß uns nun abstehen, denn sie wurden ja auch nur zufällig als Nebensache hingestellt. Wo nicht, würden noch größere Wogen anströmen und unser anfängliches Thema wegschwemmen. Laß uns auf den früheren Gegenstand zurückkommen, wenn dirs Recht ist.

Theodoros. Ich habe, lieber Sokrates, diese Erörterungen mit nicht geringerem Interesse angehört. Denn ich alter Mann konnte da auch leichter folgen. Wenn dirs jedoch beliebt, so laß uns wieder auf jenes Thema zurückkommen.

Cap. XXVI. Sokrates. Nichtwahr, wir waren doch wohl da stehen geblieben, wo wir sagten, daß diejenigen, welche die Ansicht von dem Sein in Bewegung vertreten, und daß für jeden seine Vorstellung auch Sein habe, für alle übrigen Fälle, besonders aber auch für das Gerechte, fest behaupten wollten, daß jedenfalls für den Staat auch gerecht sei was er als seine Vorstellung darüber feststelle, solange als er es bestehen laße? Noch Keiner aber sei so tapfer, daß er auch für das Gute den Satz zu verfechten wage, daß für einen Staat auch eben so lange etwas nützlich sei, als er im Glauben an seine Nützlichkeit bestehen laße was er als solches bestimmt habe — man müßte es denn nur dem Namen nach behaupten. Das wäre aber doch nur ein Scherz in Bezug auf unsere Untersuchung. Nicht?

Theodoros. Gewis.

Sokrates. Denn nicht das Wort soll man meinen, sondern die Sache, die man ins Wort gefaßt erörtert.

Theodoros. Ei freilich.

Sokrates. Was man aber mit diesem Wort bezeichnet, das macht man doch zum Zweck der Gesetzgebung, und alle Gesetze

gibt der Staat nach seinem Glauben und Können für sich so nützlich als möglich. Oder gibt man Gesetze nach einem anderen Gesichtspunkt?

[p. 178] Theodoros. Keineswegs.

Sokrates. Trifft es nun jeder Staat immer, oder begeht er auch vielfach Fehler?

Theodoros. Ich glaube, er verfehlt es auch.

Sokrates. Eben dieses Sachverhältnis würde vielleicht Jeder noch mehr zugestehen, wenn man nach dem allgemeinen Begriff fragte, in welchem auch das Nützliche enthalten ist. Der geht aber doch auf die Zukunft. Denn wenn man Gesetze gibt, so gibt man sie, damit sie nützlich sein sollen, für die Folgezeit. Das können wir aber mit Recht Zukunft nennen.

Theodoros. Gewis.

Sokrates. Wohlan, laß uns den Protagoras oder einen Anderen seiner Anhänger so fragen: das Maß aller Dinge ist, wie ihr sagt, Protagoras, der Mensch, des Weißen, des Schweren, des Leichten und jeder Qualität. Denn mit dem Kriterium in seinem Innern glaubt er, daß für ihn auch die Sache Wahrheit und Sein habe, je nach der Beschaffenheit der Meinung, in der er die Eindrücke empfängt. Nicht so?

Theodoros. Ja.

Sokrates. Hat er etwa auch, werden wir weiter sagen, o Protagoras, das Kriterium für zukünftige Ereignisse in seinem Inneren, und gestalten sie sich auch entsprechend seiner Meinung von ihrem zukünftigen Sein? Z. B. Warmes; wenn ein Laie glaubt, er werde Fieber bekommen, und diese Art von Wärme werde ihm zu Theil werden, und ein Anderer, der Arzt nämlich, glaubt das Gegentheil, nach wessen Meinung soll wohl unserer Ansicht nach die Zukunft ausfallen? Oder etwa nach der Erwar-

tung Beider? Wird er für den Arzt nicht warm und auch nicht fieberkrank werden, Beides aber für sich selbst?

Theodoros. Das wäre doch lächerlich.

Sokrates. So ist, glaub ich, über den in der Zukunft zu erwartenden süßen oder herben Geschmack des Weines die Meinung des Landwirts, nicht des Citherspielers entscheidend.

Theodoros. Wie anders?

Sokrates. Andererseits möchte auch über zukünftige Mißklänge und Wohlklänge nicht die Vorstellung des Turnlehrers beßer sein als die des Musikers über das, was später auch dem Turnlehrer selbst wohlklingend erscheinen wird.

Theodoros. Keineswegs.

Sokrates. Wenn also ein Mahl bereitet wird, wird auch nicht das Urteil des Gastgebers, wenn er sich nicht aufs Kochen versteht, über den bevorstehenden Wohlgeschmack beßer entscheiden als das des Kochs. Denn wir wollen in unserer Erörterung gar nicht mehr über das Angenehme streiten, das Jeder hat oder gehabt hat, sondern ob Jeder für sich selbst über seine zukünftigen Vorstellungen und Erlebnisse das beste Urteil hat, oder ob du, lieber Protagoras, was wenigstens die zukünftige Ueberzeugungskraft der Reden vor Gericht anlangt, für Jeden von uns beßer vorausurteilen könntest als irgend ein Unberufener?

Theodoros. Gerade in diesem Punkte, o Sokrates, versprach er selbst ganz besonders stark vor Anderen sich hervorzuthun.

Sokrates. Beim Zeus, mein Trauter. Oder gewis würde mit ihm Niemand verkehren [p. 179], und ihm viel Geld geben, wenn er*) seine Umgebung zu überzeugen wüßte, daß auch zukünftige Ereignisse und Meinungen weder ein Seher noch sonst Jemand beßer zu beurteilen verstünde als Jeder selbst für sich.

*) Die Restitution des μὴ durch Hermann kann ich nicht billigen. Der Sinn dieser Stelle wird dem Protagoras gegenüber bei dem Fehlen der Negation ungleich schlagender. Setzt man μὴ, so ist nicht bloß ein Anstoß in αὐτῷ gegeben, sondern auch in ἔπειθεν, für das ich ἔπεισεν erwarten würde. Und dann müßte außerdem von Protagoras angenommen werden, er habe wirklich seine Schüler überredet, daß sein Satz diese Ausnahme nothwendig mache. Das fällt natürlich in sich zusammen. Die Emendation Heindorfs, wodurch πῃ aus μὴ wird, was auch Stallbaum aufgenommen hat, will mir auch nicht zusagen. Sie nimmt dem Gedanken seine Bestimmtheit. Eher ließe sich γε ertragen. Doch halt ich μὴ für eine reine Einschiebung, wie sie auch sonst vorgekommen ist.

Theodoros. Sehr richtig.

Sokrates. Nichtwahr auch Gesetzgebungen und das Nützliche geht auf die Zukunft, und doch dürfte Jedermann eingestehen, daß ein Staat in seiner Gesetzgebung doch oft nothwendiger Weise das Nützlichste verfehle?

Theodoros. Ganz sicher.

Sokrates. Daher wird unsere Behauptung deinem Lehrer gegenüber triftig sein, daß er nothwendig eingestehen müße: es sei Einer weiser als der Andere, und nur ein solcher Mann sei ein Maß, für mich aber, der ich Nichts weiß, gebe es keine Nothwendigkeit ein Maß zu werden, wie mich eben die Schutzrede für ihn zwingen wollte, ob ich wollte oder nicht, es doch zu sein.

Theodoros. In diesem Punkte, Sokrates, wird der Satz offenbar am meisten gefaßt, der noch darin sich versieng, daß er die Meinung der Anderen gelten läßt, während diese doch offenbar seinen Satz keineswegs für wahr annahmen.

Sokrates. In noch vielen anderen Punkten, mein Theo-

doros, ließe sich ein solcher Satz faßen und nachweisen, daß nicht jede Meinung Jedermanns wahr sei. In Bezug auf den augenblicklichen Eindruck aber, aus dem ja die Wahrnehmungen, und nach diesen Vorstellungen sich entwickeln, ist die Unwahrheit schwerer zu erfaßen. Vielleicht aber bin ich im Unrecht. Denn sie sind vielleicht gar unfaßbar, und die Behauptung, sie seien untrüglich und Erkenntnisse, kann leicht die Wirklichkeit treffen, und unser Theaitetos da hat nicht fern vom Ziel getroffen, wenn er Wahrnehmung und Erkenntnis identisch setzt. Man muß ihr näher zu Leibe gehen, wie die Rede füc Protagoras zur Aufgabe machte, und durch Anklopfen prüfen, ob dieses Sein in seiner Bewegung einen hellen oder dumpfen Klang hat.*) Darüber hat auch schon zwischen nicht Wenigen ein nicht unbedeutender Kampf stattgefunden.

Cap. XXVII. Theodoros. Weit entfernt unbedeutend zu sein, macht er vielmehr in Jonien große Fortschritte. Denn die Anhänger Heraklits führen den Reigen für diesen Satz gar kräftig an.**)

Sokrates. Gerade darum, Theodoros, muß man um so mehr von vorn an prüfen, wie sie selbst die Frage stellen.

*) Das Bild ist hergenommen von einem thönernen Gefäß. Solange dasselbe unversehrt ist klingt es hell, hat es einen Sprung, dumpf.

**) Das Wort χορηγεῖν ist von Platon wohl doppelsinnig genommen. Der Chorege gab eigentlich nur Geld zur Bestreitung der Kosten des Chores. So erhält auch der Satz von der Identität der Wahrnehmung und Erkenntnis gleichsam seine Subsistenzmittel von Heraklits Werdenstheorie. Die Herakliteer aber stehen dann auch an der Spitze der Bekenner dieses Satzes — nicht Heraklit selbst! — und diese Bedeutung hat jener Ausdruck ebenfalls, weil die Choregen ursprünglich auch die Koryphäen im Chore waren.

Theodoros. Jedenfalls. Denn, o Sokrates, über diese herakliteischen, oder, wie du sie nennst, die homerischen, und gar noch ältere Sätze kann man mit den Philosophen selbst in der Nähe von Ephesus, welche die Sache zu verstehen vorgeben, gar nicht beßer sprechen als mit Leuten, die von der Tarantel gestochen sind. Denn sie sind geradezu, wie es in ihren Schriften heißt, in Bewegung, und bei einem Satze und einer Frage zu bleiben, und ruhig nach der Reihe zu antworten und zu fragen, ist [p. 180] ihnen ganz und gar nicht möglich. Ja es ist das „Gar nicht" so sehr im Uebergewicht, daß diesen Leuten auch nicht ein geringes Bißchen Ruhe einwohnt; sondern wenn man an Einen eine Frage richtet, so ziehen sie wie aus einem Köcher räthselhafte Wörtchen und schießen sie los, und wenn man über deren Sinn Rechenschaft verlangen will, so wird man von einem zweiten getroffen, einem nagelneu umgeformten Ausdruck, man wird aber niemals nur in Einem Punkte mit Einem von ihnen zu einem Resultate gelangen. Freilich sie selbst auch nicht unter einander, sondern sie haben genau Acht, um ja nichts begründet zu laßen, sei's in der Erörterung, sei's in ihren eigenen Seelen, weil sie meinen, das sei dann ein Feststehendes. Dagegen aber führen sie heftig Krieg, und jagen es überall nach Kräften zum Land hinaus.

Sokrates. Vielleicht, Theodoros, hast du die Leute nur im Kampfe gesehen, bist aber während des Friedens nicht mit ihnen in Verkehr gekommen. Denn dir sind sie nicht hold.*) Doch glaub ich, Dinge der Art sagen sie nur ihren Schülern in einer Feierstunde, denen sie eine gleiche Lebensansicht, als die ihre ist, beibringen wollen.

*) Weil Theodoros als Mathematiker vor allem auf die Gültigkeit fester Gesetze halten mußte.

Theodoros. Was für Schülern, du Trefflicher? Von Leuten des Schlags wird ja Keiner des Anderen Schüler, sondern von selber sproßen sie auf, woher Jeder gerade die erste Anregung zu der Begeisterung empfangen haben mag, und Einer hält den Anderen für unwißend. Von diesen Menschen kann man, was ich eben sagen wollte, nie weder mit noch wider ihren Willen einen Grund erfahren. Man muß sie selber vernehmen, und wie ein Problem behandeln.*)

Sokrates. Eine treffende Bemerkung. Doch jenes Problem, nicht wahr, haben wir von den Alten überkommen, die es unter poetischer Hülle vor der Masse zu verbergen suchten, daß die Urquelle aller anderen Dinge Okeanos und Tethys Ströme sind,**) und daß Nichts feststeht; die Späteren aber, weil sie weiser sind, wollten das öffentlich bekannt machen, damit auch die Schuster ihre Weisheit hören und lernen könnten, und dem thörichtrn Glauben absagten, daß die Dinge theilweise feststünden, theilweise sich bewegten, und wenn sie gelernt hätten, daß Alles in Bewegung sei, ihnen Ehre erwiesen? Fast aber hätt ich vergeßen, daß dagegen Andere eine ganz entgegengesetzte Meinung aufgestellt haben:

„Was man nenne das All sei Unbewegtem vergleichbar"

und alle anderen Sätze, an welchen Männer wie Melissos und Parmenides im Gegensatz gegen all dieß festhalten, daß Eins Alles sei, und daß es in sich selber feststehe, ohne einen Raum zu haben, in dem es sich bewege. Wie sollen wir uns nun, mein

*) D. h. Sie sind eine so unbegreifliche Erscheinung, wenn man ihre Denkweise betrachtet, daß es wohl einer Erklärung für die Möglichkeit derselben bedarf.

**) S. o. zu p. 152 E. S. 176 f.

Freund, zu Allen stellen? Denn bei unserem allmähligen Vorrücken sind wir unbemerkt mitten zwischen Beide gerathen, und wenn wir uns nicht irgend wehren und durchschlagen, [p. 181] so werden wir es büßen müßen, wie die Knaben, die in der Ringschule über eine Linie spielen, wenn welche von beiden Parteien gefaßt nach entgegengesetzten Richtungen gezogen werden.*) Wie mir nun dünkt, müßen wir die Einen zuerst prüfen, gegen die wir ausgezogen waren, die Flüßigen. Haben sie dann nach unserer Ansicht Recht, so wollen wir uns selbst mit ihrer Hülfe hinüberziehen und den Anderen zu entgehen suchen; scheinen uns dagegen die Ständer**) des Alls die richtigere Ansicht zu haben, so wollen wir vor den Männern, die das Unbewegte bewegen, weg zu ihnen fliehen. Sollten sich aber beide Ansichten als ungebührlich erweisen, so würde es lächerlich sein, wollten wir unbedeutenden Leute hierüber selbst Etwas vorbringen zu können uns zutrauen, nachdem wir uralte, hochweise Männer in der Prüfung hatten durchfallen laßen. Sieh dich also vor, Theodoros, ob es ersprießlich ist, sich in so große Gefahr zu begeben?

Theodoros. Ganz unerträglich wär es, die Prüfung der Ansichten beider Parteien zu unterlaßen.

Cap. XXVIII. Sokrates. So müßen wir wohl an die Prüfung, wenn du es so haben willst. Der Anfang der Prüfung

*) Ein Spiel, das auch von unseren Knaben gespielt wird. Zwei Parteien stehen sich gegenüber, getrennt durch eine Linie, und suchen sich gegenseitig herüber oder hinüberzuziehen, bis zuletzt alle auf einer Seite sind (διελκυστίνδα, Zerrspiel. Poll. IX, §. 112.).

**) Die zum Stehen bringen, οἱ στασιῶται, das sonst gerade die entgegengesetzte Bedeutung hat, Empörer. Natürlich mit Ironie gesagt.

über die Bewegung scheint mir aber der zu sein, wie sie sich dieselbe eigentlich denken, wenn sie behaupten: Alles bewege sich. Ich will nämlich das sagen: ob sie nur eine Art derselben annehmen, oder, wie mir es scheint, zwei. Doch nicht bloß meine Meinung solls sein, sondern nimm auch du mit Theil, damit wir auch unser Schicksal theilen, wenn uns etwas widerfahren sollte. Sage mir: nennst du es eine Bewegung, wenn Etwas seinen Ort mit einem anderen vertauscht oder auch an demselben Orte sich dreht?

Theodoros. Gewis.

Sokrates. Das also soll eine Art sein. Wenn es nun aber in demselben Raume bleibt, aber alt wird, oder schwarz aus weiß, oder rauh aus weich, oder sonst eine (qualitative) Veränderung erfährt, verdient das nicht eine zweite Art der Bewegung zu heißen?

Theodoros. Mir scheints so.

Sokrates. Nothwendig. Also zwei Arten der Bewegung mein' ich: Veränderung und Ortswechsel.

Theodoros. Ganz richtig.

Sokrates. Nach dieser Unterscheidung laß uns denn mit den Leuten sprechen, welche Alles in Bewegung denken und fragen: Meint ihr, daß Alles sich auf beide Weisen bewege, den Ort wechsle und sich verändere, oder theilweise auf beide, theilweise auf einerlei Art?

Theodoros. Beim Zeus, ich weiß es nicht zu sagen. Doch glaub ich, würden sie sagen: auf beide Weisen.

Sokrates. Wo nicht, mein Freund, wird es ihnen ja offenbar zugleich sich bewegen und stillstehen, und würde man keineswegs mit größerem Rechte sagen: Alles bewege sich, als es stehe still.

Theodoros. Sehr wahr.

Sokrates. Nicht wahr, da es sich bewegen soll, kein Ding aber von der Bewegung verschont sein soll, so bewegt sich natürlich Alles stets in jeder Art von [p. 182] Bewegung?

Theodoros. Nothwendig.

Sokrates. Ueberlegen wir denn Folgendes. Sagten wir nicht, nach ihrer Annahme gehe die Entstehung der Wärme, Weiße oder jeder Qualität so vor sich, daß jede derselben zugleich mit der Wahrnehmung zwischen der wirkenden Ursache und dem leidenden Objekte sich bewege, und das leidende Objekt würde wahrnehmend, aber nicht mehr Wahrnehmung; die wirkende Ursache aber ein Qualitatives, nicht aber Qualität. Vielleicht ist wohl die Qualität ein befremdlicher Ausdruck, und du verstehst ihn nicht in dieser Allgemeinheit ausgesprochen. Daher vernimm es in der Besonderung. Die wirkende Ursache wird nämlich weder Wärme noch Weiße, sondern ein Warmes und Weißes, und so auch alles Uebrige. Denn du erinnerst dich doch auch, daß wir im Vorhergehenden so sagten, Nichts sei an und für sich eins, auch nicht die wirkende Ursache oder das leidende Objekt, sondern aus Beider Zusammenwirken mit einander erzeugten sie die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare, und das Eine werde ein qualitativ Bestimmtes, das Andere Wahrnehmendes?

Theodoros. Ich erinnere mich dessen. Wie sollt ich auch nicht?

Sokrates. Laßen wir also die übrigen Stücke beruhen, mögen sie darüber diese oder jene Meinung haben, nur den eigentlichen Zweck unserer Untersuchung wollen wir in Acht behalten und fragen: Nach Eurer Meinung bewegt sich und fließt Alles? Nicht wahr?

Theodoros. Ja.

Sokrates. Nicht wahr in beiden Bewegungsarten, die wir unterschieden, dem Ortswechsel und der Veränderung?

Theodoros. Wie anders? Wenn es sich ja vollkommen bewegen soll.

Sokrates. Wenn es also nur den Ort wechselte, ohne sich zu verändern, dann könnten wir doch auch die Qualität dessen angeben, das in dem Ortswechsel im Fluße ist? Oder wie sollen wir sagen?

Theodoros. So.

Sokrates. Da aber auch das nicht bleibt, daß das Fließende weiß fließt, sondern sich verändert; sodaß es auch einen Strom gerade hiervon gibt, von der Weiße nämlich, und eine Veränderung in eine andere Farbe, damit es nicht in dieser Beziehung als beharrlich betroffen werde — kann man da eigentlich eine Farbe prädicieren, sodaß das Prädikat richtig wäre?

Theodoros. Wie soll es möglich sein, o Sokrates, oder etwas Anderes der Art, wenn ja die Sache immer während des Sprechens entweicht, weil sie im Fluße ist?

Sokrates. Was sollen wir aber über eine bestimmte Art der Wahrnehmung sagen, z. B. des Sehens oder Hörens? Daß Etwas beharrlich sei in dem Sehen und Hören selbst?

Theodoros. Das darf man gewis nicht, wenn ja Alles sich bewegt.

Sokrates. Folglich darf man nicht mehr sagen, man sehe, als man sehe nicht, noch man habe irgend eine Wahrnehmung mehr als auch nicht, da ja Alles sich auf alle Weise bewegt.

Theodoros. Nein gewis nicht.

Sokrates. Und doch ist Wahrnehmung Erkenntnis, wie wir behaupteten, ich und Theaitetos.

Theodoros. Das thatet ihr.

Sokrates. Wir antworteten also auf die Frage was Erkenntnis sei ebensosehr Nichterkenntnis als Erkenntnis.

[p. 183] Theodoros. Offenbar.

Sokrates. Da käme uns einmal eine recht schöne Verbeßerung der Antwort heraus, wenn wir zeigen wollten, daß Alles sich bewegte, damit ja jene Antwort Recht behielte. Das aber war offenbar die Folge: wenn Alles sich bewegt, sei jede Antwort über jeden Gegenstand, worüber Jemand antworten mag, gleich richtig zu behaupten, es stehe so und auch nicht so, oder, wenn du willst, es werde, damit wir sie nicht in unserer Rede zum Stehen bringen.

Theodoros. Richtig.

Sokrates. Abgesehen freilich davon, lieber Theodoros, daß ich „so" sagte und „nicht so." Aber auch das „so" darf man nicht aussprechen. Andererseits auch nicht „nicht so". Denn auch das ist keine Bewegung. Die Anhänger jenes Satzes müßen vielmehr eine andere Sprache erfinden, weil man jetzt für ihre Hypotheſen keine Ausdrücke hat, es müßte denn allenfalls das „nicht einmal gewissermaßen" sein. Das würde am besten für sie paßen, weil es ein so unbestimmter Ausdruck ist.

Theodoros. Gewis wäre das für sie die entsprechendste Mundart.

Sokrates. Also, Theodoros, mit deinem Freunde sind wir fertig geworden, und gestehen ihm noch nicht zu, daß jeder Mensch aller Dinge Maß sei, wenn er nicht die Einsicht besitzt. Und daß Erkenntnis Wahrnehmung sei, werden wir wenigstens nach der Bewegungstheorie nicht zugeben, es müßte denn unser Theaitetos anderer Meinung sein.

Theodoros. Vortrefflich, Sokrates. Denn da diese Punkte fertig sind, muß auch ich nach der Uebereinkunft, wenn die Ange-

legenheit mit dem Satz des Protagoras zu Ende wäre, vom Antworten verschont bleiben.

Cap. XXIX. Theaitetos. Nicht doch, Theodoros, ehe Sokrates und du auch die Behauptung durchgenommen habt, daß das All stillstehe, wie ihr euch eben vornahmt.

Theodoros. So jung noch, Theaitetos, und willst die Alten lehren Verträge brechen! Doch mach dich gefaßt auf das Uebrige dem Sokrates Rechenschaft zu geben.

Theaitetos. Wenn er es haben will. Freilich hätt ich am liebsten über das genannte Thema euch gehört.

Theodoros. Wenn du den Sokrates zum Reden auffordrest, forderst du Ritter auf den Walplatz. Frage und du wirst hören.

Sokrates. Doch denk ich, Theodoros, ich werde dem Verlangen des Theaitetos nicht nachgeben.

Theodoros. Warum denn nicht nachgeben?

Sokrates. Ich scheue mich zwar schon den Melissos und die Uebrigen, welche das All als ein stillstehendes Wesen bezeichnen, zudringlicher Weise zu prüfen, weniger jedoch als ich mich vor dem einen Mann scheue, dem Parmenides. Parmenides aber kommt mir, wie Homer sagt,*) ehrwürdig vor und furchtbar zugleich. Denn ich verkehrte mit dem Manne als ich noch jung war, er schon ein Greis, und da schien er mir eine durchaus adlige Tiefe zu besitzen**). [p. 184] Ich fürchte daher, wir verstehen nicht, was er

*) Ilias III, 172. Od. VIII, 122 und sonst.

**) Die Zusammenkunft des Sokrates mit Parmenides hat gewis nie statt gefunden. Es ist eine ganz gewöhnliche Einkleidungsform, daß durch das, was der ideale Sokrates vom Hörensagen weiß, ausgedrückt wird, was Platon gelesen hat." Susemihl, Genet. Entw. d. Platon. Phil. I, S. 189.

sagt, und bleiben hinter dem Sinn seiner Worte noch weit mehr zurück, und dann möchte die Hauptsache, der eigentliche Ausgangspunkt und Zweck unseres Gesprächs, das Wesen der Erkenntnis, um der herbeiströmenden Reden willen unerörtert bleiben, wenn man ihnen folgen will; zumal da auch das eben angeregte Thema über und über groß ist, sodaß man in eine unwürdige Stellung gerathen möchte, wenn man es als Nebensache behandeln wollte, wenn aber gründlich, so wird es durch seine lange Ausdehnung die Sache der Erkenntnis in Schatten stellen. Keiner von beiden Fällen soll stattfinden, sondern den Theaitetos müßen wir mit unserer Entbindungskunst von den Gedanken zu befreien suchen, mit denen er über die Erkenntnis schwanger ist.

Theodoros. So solls geschehen, wenn dir es Recht ist.

Sokrates. Also, lieber Theaitetos, ziehe noch soviel über die vorgetragenen Dinge in Betracht. Deine Antwort war doch: Erkenntnis sei Wahrnehmung. Nicht wahr?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Wenn man dich nun so fragte: Womit sieht denn der Mensch den weißen und schwarzen Gegenstand? womit hört er die hohen und tiefen Töne? so würdest du, glaub ich, sagen mit Augen und Ohren?

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. In Wort und Ausdruck hat Leichtigkeit und pedanterielose Nachläßigkeit meistentheils einen gewissen edlen Anstand, ja das Gegentheil davon ist vielmehr ein Zeichen von Beschränktheit, bisweilen ist es aber doch nothwendig. So müßen auch wir jetzt die von dir gegebene Antwort anfaßen, insoweit sie

Adlige Tiefe heißt hier eine Tiefe, die ihm unter den Menschengeschlechtern gleichsam einen höheren Rang anweist.

nicht richtig ist. Denn bedenke, welche Antwort ist richtig, es seien die Augen womit wir sehen oder durch die wir sehen, und die Ohren womit oder durch die wir hören?

Theaitetos. Durch die wir alles Einzelne wahrnehmen, scheint mir, lieber Sokrates, beßer als womit.

Sokrates. Denn das wäre schlimm, mein Sohn, wenn in uns wie in hölzernen Pferden*) viele Sinne säßen, und das Alles nicht auf einen Mittelpunkt, mag er nun Seele oder wie sonst zu nennen sein, zurückgeht, womit wir durch diese Sinne, wie durch Werkzeuge, alles Wahrnehmbare wahrnehmen.

Theaitetos. Ich denke, so ists beßer als auf jene Weise.

Sokrates. Warum aber stell ich das so genau fest, ob wir mit einem und zwar mit ein und demselben Theile in uns selbst durch die Augen Weißes und Schwarzes, durch die anderen Sinne dagegen Anderes erfaßen, und du, wenn man dich befragt, das Alles auf den Leib wirst zurückführen können? Vielleicht aber ist es beßer, du sprichst das antwortend, als daß ich für dich viel Umschweife mache. Sage mir: Wodurch du Warmes, Rauhes,

*) Diesen Ausdruck bezieht man auf das hölzerne Pferd durch welches Troja zum Fall kam. Erwähnt wird es Odyss. VIII, 492 als δουράτεος ἵππος, Od. IV, 272 ff. ἵππῳ ἔνι ξεστῷ, XI, 524 ohne Zusatz. Soll das Obige auf diese Erzählung bezogen werden, so muß man in der Erklärung Od. IV, 272 zu Grunde legen, wo erzählt wird, wie Helena vor dem hölzernen Pferde die Danaerfürsten anruft mit der Stimme ihrer Frauen, und zuerst Menelaus und Diomedes, dann Antiklos antworten wollen. Nur Odysseus verhindert es. Da fehlte also die Einheit des Willens, waren viele Sinne da! Doch hat das Bild immer etwas Gezwungenes, und auffallend bleibt die unbestimmte Form, in der es hier auftritt, zumal hier der pluralis gebraucht ist.

Leichtes, Süßes wahrnimmst, rechnest du das nicht Alles zum Leibe, oder zu etwas Anderem?

Theaitetos. O nein.

Sokrates. Wirst du auch zugeben wollen, daß man die Wahrnehmungen, die man durch einen Sinn macht, [p. 185] durch einen anderen unmöglich machen könne, z. B. die durchs Gehör durchs Gesicht, oder die durchs Gesicht durchs Gehör?

Theaitetos. Warum sollt' ich das nicht?

Sokrates. Wenn du folglich über beide etwas denkst, so werdest du doch nicht durch das eine Werkzeug, noch auch durch das andere über beide eine Wahrnehmung machen?

Theaitetos. Nein gewis nicht.

Sokrates. Denkst du nicht über beides, Klang und Farbe, zunächst schon das, daß beide sind?

Theaitetos. Ja wohl.

Sokrates. Nicht auch, daß Jedes von beiden vom anderen verschieden, aber mit sich selbst identisch ist?

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Und daß beide zwei sind, jedes für sich aber eines?

Theaitetos. Das auch.

Sokrates. Nicht wahr, auch ob sie einander ähnlich oder unähnlich sind, bist du im Stande zu erforschen?

Theaitetos. Vielleicht.

Sokrates. Durch welchen Sinn hast du denn alle diese Gedanken über beide? Denn weder durch Gehör noch Gesicht ist man im Stande das Gemeinsame an ihnen aufzufaßen. Ferner ist auch das ein Beweis für meine Ansicht. Wenn es nämlich möglich wäre auszuforschen, ob beide salzig sind oder nicht, so wirst du mir sagen können, womit du forschen wirst, und das ist offenbar nicht Gesicht noch Gehör, sondern etwas Anderes.

Theaitetos. Wie sollt es nicht? Ist es doch der Sinn, welcher durch die Zunge wirksam ist.

Sokrates. Gut. Wodurch ist aber der Sinn wirksam, der dir das Allen Gemeinsame, und auch das hierin Gemeinsame kundgibt, wornach du das Sein prädicierst, und das Nichtsein, und die eben darüber in Frage gestellten Verhältnisse? Welcherlei Werkzeuge willst du für all diese Verhältnisse anweisen, durch welche das Wahrnehmende in uns jedes einzelne wahrnehme?

Theaitetos. Das Sein meinst du und Nichtsein, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Verschiedenheit; ferner das Eins und die übrigen Zahlenverhältnisse. Offenbar meinst du auch Grad und Ungrad, und alle sich hieran anschließende Begriffe, und willst wißen, durch welchen Sinn des Leibes wir eigentlich all das mit der Seele wahrnehmen?

Sokrates. Ausgezeichnet, mein Theaitetos, weißt du zu folgen. Diese Dinge mein ich in meiner Frage.

Theaitetos. Doch beim Zeus, lieber Sokrates, ich wüßt es nicht zu sagen; nur etwa, daß mir von vornherein gar nicht einmal irgend ein besonderes Organ hierfür zu existieren scheint, wie für Jenes, sondern die Seele erforscht offenbar, auf sich selbst beschränkt, das Gemeinsame an allen Dingen.

Sokrates. Ja schön bist du, lieber Theaitetos, und nicht wie Theodoros sagte, häßlich. Denn wer schön spricht, ist auch schön und brav. Zu dem Gefallen hast du mir auch die Wohlthat erwiesen, daß du mich von einer gar großen Erörterung befreit hast, wenn du erkennst, daß die Seele die Dinge theils auf sich selbst beschränkt erforsche, theils durch die Sinne des Leibes. Das war nämlich auch meine Ansicht, ich wollte sie aber auch von dir hören.

[p. 186] Theaitetos. Gewis: so denk ich.

Cap. XXX. Sokrates. Unter welche Klasse rechnest du das Sein? Denn gerade dieser Begriff ist im Gefolge aller Dinge.

Theaitetos. Ich zu den Verhältnissen, welche die Seele selbst, auf sich beschränkt, erfaßt.

Sokrates. Auch Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Verschiedenheit?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Ferner Schön und Häßlich, Gut und Schlecht?

Theaitetos. Auch in Fragen dieser Art erforscht sie, denk ich, ganz besonders in den gegenseitigen Beziehungen das Wesen und bezieht in sich Vergangenheit und Gegenwart auf die Zukunft.

Sokrates. Halt einmal. Nicht wahr die Rauhigkeit des Rauhen wird sie durch Betastung wahrnehmen, und die Weichheit des Weichen ebenso?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Das Wesen aber und die Art ihres Seins, und den Gegensatz gegen einander, und wiederum das Wesen des Gegensatzes sucht die Seele selbst zu erforschen durch In sich gehen und Vergleichung derselben mit einander?

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. Nichtwahr die Fähigkeit jene Eindrücke wahrzunehmen, welche durch den Leib auf die Seele sich beziehen, ist bei Menschen und Thieren gleich von Geburt an vorhanden, die Fähigkeit aber Schlüsse daraus zu ziehen auf das Sein und Nützlichkeit wird kaum nach langer Zeit durch viele Anstrengung und Erziehung erworben von denen die sie überhaupt erwerben?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Ist es denn möglich die Wahrheit zu erreichen mit dem Organ, das nicht einmal das Sein erreicht?

Theaitetos. Unmöglich.

Sokrates. Sollte man aber je des Objektes kundig sein, dessen wahre Beschaffenheit man nicht erreichen kann?

Theaitetos. Wie sollte man, lieber Sokrates?

Sokrates. Folglich liegt die Erkenntnis nicht in den Sinneseindrücken, wohl aber in dem zusammenfaßenden Schluß daraus? Denn da ist, scheint es, Sein und Wahrheit zu erfaßen möglich, dort aber nicht.

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Behauptest du die Identität von jener und dieser Thätigkeit, obwohl sie so große Verschiedenheit haben?

Theaitetos. Das wäre gewis nicht Recht.

Sokrates. Was gibst du denn jenen Thätigkeiten für einen Namen, dem Sehen, Hören, Riechen, Frost und Wärme empfinden?

Theaitetos. Wahrnehmen, welchen denn sonst?

Sokrates. Insgesamnt also nennst du sie Wahrnehmung?

Theaitetos. Nothwendig.

Sokrates. Und diese Thätigkeit hat nicht die Fähigkeit die Wahrheit zu erfaßen, denn sie erfaßt auch nicht das Sein?

Theaitetos. Nein.

Sokrates. Also auch nicht Erkenntnis?

Theaitetos. Nein.

Sokrates. Also wäre auch nie Wahrnehmung und Erkenntnis identisch?

Theaitetos. Offenbar nicht, o Sokrates. So ist denn eigentlich erst jetzt die Verschiedenheit der Wahrnehmung und Erkenntnis ganz zu Tage gekommen.

Sokrates. Doch nicht [p. 187] darum begannen wir unser Gespräch, um zu finden, was Erkenntnis nicht ist, sondern was sie

ist. Doch sind wir wenigstens so weit vorwärts gekommen, daß wir sie überhaupt nicht im Gebiet der Wahrnehmung suchen, sondern in dem Bereich jenes Wortes, das der Seele eigenthümlich gehört, wenn sie sich an und für sich mit dem Sein der Dinge beschäftigt.

Theaitetos. Das heißt in der That, glaub ich, lieber Sokrates, vorstellen.

Sokrates. Du hast Recht, mein Lieber. Betrachte denn jetzt die Sache wieder von vorn, und streiche alle früheren Resultate aus, ob du nun etwas mehr Einblick hast, da du bis dahin vorgerückt bist. Nun sage mir nochmals: was ist eigentlich Erkenntnis?

Cap. XXXI. Theaitetos. Jede Vorstellung dafür zu erklären ist unmöglich, o Sokrates, da es auch eine falsche Vorstellung gibt. Doch die richtige Vorstellung ist wohl Erkenntnis, und das soll meine Antwort sein. Wenn es uns aber beim weiteren Vorschreiten nicht so erscheint, wie jetzt, so wollen wir eine andere Bestimmung zu machen versuchen.

Sokrates. Freilich; so muß man, Theaitetos, lieber beherzt sich äußern, als wie du das erste Mal mit der Antwort zögertest. Denn thun wir so, so erreichen wir von zwei Vortheilen einen, und werden entweder das Gesuchte finden oder minder glauben zu wißen was wir keineswegs wißen. Fürwahr, so ein Gewinn wäre doch auch nicht zu verwerfen! Indes was meinst du jetzt? Da es zwei Arten der Vorstellung gibt, und die eine auf das Wahre, die andere auf das Falsche geht, so bestimmst du die wahre Vorstellung als Erkenntnis?

Theaitetos. Ja. Denn so seh ich die Sache an.

Sokrates. Ists wohl noch der Mühe werth, über die Vorstellung das wieder hervorzuholen —?

Theaitetos. Was meinst du denn?

Sokrates. Mich beunruhigt jetzt Etwas, und that es auch sonst schon oft, so daß ich in großer Verlegenheit vor mir war und auch vor Anderen, weil ich nämlich nicht zu sagen weiß, was das eigentlich in uns für ein Zustand ist, und in welcher Weise er in uns hineinkommt.

Theaitetos. Welcher denn?

Sokrates. Das falsch Vorstellen. Ich überlege aber eben und schwanke noch, ob wir das laßen, oder auf eine andere Weise als kurz vorher*) untersuchen sollen.

Theaitetos. Warum nicht, Sokrates, wenn es überhaupt auch nur irgendwie nöthig scheint? Denn eben erst äußertest du mit Theodoros nicht übel, daß es für Muße in solchen Dingen keine Beschränkung gebe.

Sokrates. Richtig erinnert, denn vielleicht ist es nicht außer der Zeit wiederum gleichsam der Spur nachzugehen. Denn es ist doch wohl beßer Weniges gut als Vieles ungenügend durchzuführen.

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Wie nun: Was sagen wir denn? Behaupten wir für alle Fälle das Dasein einer falschen Vorstellung, sodaß der Eine von uns falsch vorstelle, der Andere richtig, weil das in unserer Natur liege?

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. Müßen wir nicht nothwendig über Alles [p. 188] auch im Einzelnen entweder Wißen haben oder nicht?

*) Da war nämlich von der Wahrheit und Unwahrheit der Meinung im Allgemeinen die Rede, und ward untersucht, wem man die richtige Meinung zutrauen dürfe. Jetzt soll die Möglichkeit des Falsch-Vorstellens in Untersuchung kommen.

Lernen und Vergeßen nämlich laß ich für den Augenblick bei Seite, weil sie zwischen diesen Zuständen liegen. Denn das thut uns jetzt Nichts zur Sache.

Theaitetos. Freilich, lieber Sokrates, bleibt wahrlich nichts Anderes übrig, als daß wir über jedes Einzelne entweder Wißen haben oder nicht.

Sokrates. Nichtwahr der Vorstellende muß demnach entweder vorstellen was er weiß, oder was er nicht weiß?

Theaitetos. Nothwendig.

Sokrates. Wißend wenigstens dasselbe nicht zu wißen, oder nicht wißend doch zu wißen ist gewis unmöglich.

Theaitetos. Natürlich.

Sokrates. Wer nun falsche Vorstellungen hat, hält der etwa das was er weiß nicht für dieß, sondern für etwas Anderes, was er weiß, oder miskennt er beides, obwohl er beides weiß?

Theaitetos. Das ist ja unmöglich, Sokrates.

Sokrates. Oder hält er das, was er nicht weiß für Etwas, was er nicht weiß, und ist das möglich, daß Einer der den Theaitetos und den Sokrates nicht kennt auf den Gedanken komme, Sokrates sei Theaitetos oder Theaitetos Sokrates?

Theaitetos. Wie sollte das?

Sokrates. Doch was man ja weiß, hält man doch wohl nicht für das, was man nicht weiß; andererseits auch nicht, was man weiß, für Etwas, was man nicht weiß.

Theaitetos. Das würde ein Wunder sein.

Sokrates. Wie kann man denn nur noch falsche Vorstellungen haben? Denn außer diesen Fällen kann man keine Vorstellung haben, da wir ja Alles entweder wißen oder nicht wißen; in diesen Fällen aber scheint eine falsche Vorstellung nirgend möglich.

Theaitetos. Sehr wahr.

Sokrates. Muß man vielleicht bei dem Gegenstand unserer Untersuchung nicht auf das Wißen und Nichtwißen gehen, sondern auf das Sein und Nichtsein?

Theaitetos. Wie meinst du?

Sokrates. Sollt es nicht ganz einfach so sein, daß wer über irgend ein Objekt sich vorstellt, was nicht ist, nothwendig eine falsche Vorstellung haben wird, wie es auch sonst in seinem Denken aussehen mag?

Theaitetos. Natürlich, o Sokrates.

Sokrates. Wie nun? Was werden wir sagen, Theaitetos, wenn man uns weiter fragt: Ist für irgend Jemanden der von euch angeführte Fall möglich, und kann irgend ein Mensch das Nichtsein sich vorstellen, seis an einem Dinge das da ist oder an und für sich? Wir werden natürlich wohl darauf erwiedern: Ja, wenn er Etwas meint, und doch nichts Wahres meint. Oder wie sollen wir sagen?

Theaitetos. So.

Sokrates. Kommt das auch noch in anderen Fällen vor?

Theaitetos. Was denn?

Sokrates. Ob Einer Etwas sieht und doch nichts sieht?

Theaitetos. Wie das?

Sokrates. Vielmehr, wenn man irgend ein Etwas sieht, sieht man Etwas, was ist. Oder glaubst du, daß das Eins und Etwas unter die Klasse des Nichtseienden gehöre?

Theaitetos. Nein doch.

Sokrates. Wer also ein Etwas sieht, sieht ein Seiendes.

Theaitetos. Natürlich.

[p. 189] Sokrates. Und wer demnach ein Etwas hört, hört gewis auch ein Seiendes.

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Wer dann irgend Etwas betastet, betastet ein bestimmtes Etwas, welches ist, weil es Etwas ist.

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. Und soll sich die Vorstellung, die Einer hat, nicht auf ein bestimmtes Etwas beziehen?

Theaitetos. Nothwendig.

Sokrates. Und wenn auf Etwas, nicht auch auf ein Seiendes?

Theaitetos. Das geb ich zu.

Sokrates. Die Vorstellung eines Nichtseienden ist also eine Vorstellung ohne Objekt.

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Eine Vorstellung ohne Objekt aber ist überhaupt keine Vorstellung.

Theaitetos. Offenbar, so scheint es.

Sokrates. Eine Vorstellung von einem Nichtseienden ist also unmöglich, mag sie sich auf Seiendes beziehen oder an und für sich gedacht.

Theaitetos. Nein offenbar.

Sokrates. Nicht wahr, also ist die falsche Vorstellung von der Vorstellung eines Nichtseienden verschieden?

Theaitetos. Gewis verschieden.

Sokrates. Also weder so, noch wie es die Untersuchung kurz vorher ergab, ist eine falsche Vorstellung in uns?

Theaitetos. Nein gewis nicht.

Cap. XXXII. Sokrates. Denken wir uns etwa den Vorgang so?

Theaitetos. Wie?

Sokrates. Wir erklären die falsche Vorstellung für eine

Vorstellungsverwechslung, wenn man durch eine Verwechslung im Denken ein Ding für ein anderes erklärt als es wirklich ist. Denn auf diese Weise stellt man zwar ein Seiendes vor; aber eins für das andere, und da man das Ziel verfehlt, heißt es mit Recht falsches Vorstellen.

Theaitetos. Jetzt, denk ich, hast du's ganz richtig angegeben. Denn wenn irgend Jemand anstatt des Schönen Häßliches, oder statt des Häßlichen Schönes sich vorstellt, dann hat er eine wahrhaftig falsche Vorstellung.

Sokrates. Ich sehe, lieber Theaitetos, du verachtest mich und fürchtest mich nicht.

Theaitetos. Warum nicht gar?

Sokrates. Du denkst, glaub ich, ich würde dir nicht die wahrhaftig falsche Vorstellung anpacken und dich fragen, ob es möglich wäre, daß Etwas schnell langsam oder leicht schwer oder überhaupt zu irgend einem Gegensatz nicht nach seiner eigenen Natur, sondern nach der Natur seines Gegensatzes sich entwickeln könne im Widerspruch mit sich selbst. Doch damit du mir nicht umsonst Vertrauen schenkest, laß ich das. Es gefällt dir aber, sagst du, der Satz die falsche Vorstellung sei Vorstellungsverwechselung?

Theaitetos. Ja wohl.

Sokrates. Nach deiner Meinung also ist es möglich, Eins für das Andere, und nicht die Sache selbst im Denken zu fixieren?

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. Wenn das Denken das thut, muß es dann nicht auch entweder Beides oder das Eine von Beiden denken?

Theaitetos. Nothwendig.

Sokrates. Entweder zugleich oder Eins nach dem Anderen?

Theaitetos. Ganz richtig.

Sokrates. Verstehst du unter Denken dasselbe wie ich?

Theaitetos. Was verstehst du darunter?

Sokrates. Ein Gespräch, das die Seele über die Objekte ihrer Betrachtung mit sich selber führt. Freilich theil ich dir das mit, ohne es eigentlich zu wißen. Denn wenn sie denkt, thut sie, wie mir scheint, nichts Anderes als sie unterredet sich, fragt sich selbst [p. 190] und antwortet, bejaht und verneint. Wenn sie aber nach bald langsamerem bald schnellerem Ansturm die Sache abgegrenzt hat, und bereits nur noch ein und dasselbe behauptet ohne zu schwanken, dann nennen wir das eine Vorstellung von ihr. Daher nenne ich das Vorstellen ein Reden, und die Vorstellung ein ausgesprochenes Urtheil, jedoch nicht zu einem Anderen, auch nicht mit der Stimme, sondern schweigends bei sich selbst. Du aber?

Theaitetos. Ich ebenso.

Sokrates. Wenn man also Eins für das Andere vorstellt, so sagt man auch, wies scheint, bei sich das Eine für das Andere.

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Erinnere dich doch, ob du jemals zu dir sagtest, daß jedenfalls das Schöne doch häßlich sei, oder das Ungerechte gerecht, oder, um es kurz zu machen, bedenke, ob du je dich selber zu überzeugen suchtest, daß jedenfalls das Eine das Andere sei, oder ganz im Gegentheil nicht einmal im Schlaf zu behaupten wagtest, daß allerdings das Ungerade gerade sei, oder etwas Anderes der Art?

Theaitetos. Da hast du Recht.

Sokrates. Glaubst du, daß ein Anderer bei gesunden Sinnen oder in der Raserei im Ernste bei sich selbst die Behaup-

tung gewagt und sich überredet hätte, der Ochse müße ein Pferd sein, oder zwei eins?

Theaitetos. Nein, beim Zeus nicht.

Sokrates. Nichtwahr, wenn bei sich selbst Reden Vorstellen heißt, so wird doch Niemand von Beidem reden und Beides vorstellen und in seiner Seele erfaßen, und dennoch behaupten und vorstellen das Eine sei das Andere? Du mußt aber von dem Ausdruck in der Reihenfolge nach einander absehen, da die Ausdrücke Eins und das Andere für einander gebraucht, und so identisch werden.*) Denn ich stelle die Behauptung so, daß Niemand vorstelle, das Häßliche sei schön, oder Etwas dergleichen.

Theaitetos. Gut, das laß ich, Sokrates, und nehme deine Behauptung an.

Sokrates. Das ist also möglich Beide vorzustellen, und zwar Eines als das Andere?

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Wenn man jedoch nur das Eine vorstellt, das Andere aber gar nicht, so wird man sich nie vorstellen das Eine sei das Andere.

Theaitetos. Richtig. Denn man würde genöthigt, auch das aufzufaßen, was man nicht vorstellt.

Sokrates. Also weder bei der Vorstellung von Beidem

*) D. h. was ich eben Eins nannte, heißt in einer anderen Beziehung aufgefaßt Anderes und umgekehrt. So nach Hermann, der mit Recht περὶ ἑτέρου streicht. Am griechischen Ausdruck ist die Nothwendigkeit dieser Bemerkung des Sokrates noch ersichtlicher, da für das Eine wie das Andere ἕτερον gebraucht wird. Also will Sokrates sagen, an der Identität des Ausdrucks ἕτερον darf man sich nicht stoßen, denn in der Reihenfolge des Gebrauchs erhält er eine andere konkrete Bedeutung.

noch von dem Einen ist Vorstellungsverwechselung möglich. Wenn man daher falsche Vorstellung als Vorstellungsverwechselung bestimmen will, so ist man im Irrthum. Denn weder in dieser Weise noch nach der früheren Annahme scheint falsche Vorstellung in uns möglich.

Theaitetos. Offenbar nicht.

Sokrates. Wenn jedoch diese Thatsache nicht erhellen sollte, so werden wir nothwendig viel Ungereimtes zugestehen müßen.

Theaitetos. Was denn?

Sokrates. Ich will dirs nicht eher sagen, als bis ich es in jeder Beziehung versucht habe, zu erforschen. Denn schämen würd ich mich für uns, sollten wir in unserer Verlegenheit solche Dinge zuzugestehen gezwungen sein, wie ich sie meine. Wenn wir vielmehr das Sachverhältnis [p. 191] gefunden haben, und frei geworden sind, dann erst wollen wir darüber als ein Erlebnis Anderer sprechen, wenn wir selbst außer der Gefahr stehen uns lächerlich zu machen. Sollten wir uns aber durchaus nicht helfen können, dann wollen wir uns gedemüthigt, denk ich, dem Satze hingeben, wie Seekranke uns mit Füßen zu treten, und mit uns anzufangen, was er wollen mag.*) Wo ich aber noch einen Ausweg für unser Suchen finde — höre!

*) Die Seekrankheit benimmt dem Menschen bekanntlich alle Energie des Willens, macht ihn gleichgültig gegen Alles, was mit ihm geschehen mag. Sie besteht eigentlich nur in einem sehr heftigen Schwindel. Gerade dieß Bild paßt daher hier ganz vortrefflich, da die Folge eines rathlosen Hin- und Herschwankens in der Untersuchung, die sich mit abstrakten, in verschiedenen Wendungen wiederkehrenden Begriffen beschäftigt, ein geistiger Schwindel des Untersuchenden sein müßte, dem die Neckerei des übermüthigen Satzes

Theaitetos. Sprich nur.

Sokrates. Ich werde behaupten, wir hätten das Zugeständnis nicht mit Recht gemacht, daß es unmöglich sei vorzustellen, was man wiße sei was man nicht wiße, und so sich täuschen zu laßen. Sondern in gewissem Sinn sei's möglich.

Theaitetos. Meinst du, was auch ich damals ahnte, als wir es besprachen: es sei so wie ich manchmal, obwohl ich den Sokrates gut kenne, wenn ich aus der Ferne einen Anderen sah, den ich nicht kannte, diesen für den Sokrates hielt, den ich doch kenne? Denn in diesem Falle findet doch Statt, was du meinst.

Sokrates. Standen wir nicht davon ab, weil es bewirkte, daß wir, was wir wißen, nicht wißen, obwohl wir es wißen?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Das wollen wir so nicht gelten laßen, sondern vielleicht wird es uns in folgender Weise gewißermaßen paßen, vielleicht auch widerstreben. Wir stecken jedoch in einer solchen Klemme, daß man Alles hin und her wenden und den Satz prüfen muß. Bedenke also, ob ich etwa darin Recht habe. Ist es möglich, ohne etwas vorher gewußt zu haben, es nachher zu lernen?

Theaitetos. Freilich.

Sokrates. Nicht auch wieder ein Anderes und noch Eines?

Theaitetos. Warum nicht?

Sokrates. Denke dir denn der Untersuchung wegen, es sei in unserer Seele eine wächserne Tafel, bei dem Einen größer, bei dem Anderen kleiner, bei dem Einen von reinerem, bei dem Anderen von schmutzigerem, bei Manchen von härterem, bei Manchen von weicherem Wachs, bei Manchen aber auch im Mittelmaß.

---

so gleichgültig sein würde, wie dem Seekranken die seiner muthwilligen Umgebung.

Theaitetos. Gut.

Sokrates. Sie sei also, wollen wir sagen, ein Geschenk der Mutter der Musen, Mnemosyne,*) und auf ihr präge sich ab was wir in unserem Gedächtnis behalten wollen von Dingen, die wir gesehen, gehört, oder selbst gedacht haben, indem wir sie der Einwirkung der Wahrnehmungen und Gedanken hingeben, gerade wie wenn man mit Siegelringen Siegel irgendwo einprägt. Und was sich da ausgeprägt hätte, dessen erinnerten wir uns, und wüßten es, solange das Abbild davon da wäre; was aber verwischt wird, oder nicht im Stande ist sich auszuprägen, das komme in Vergeßenheit, und wir wißen es nicht.

Theaitetos. Gut so.

Sokrates. Nun bedenke, ob man vielleicht auf folgende Weise falsche Vorstellungen haben kann, wenn man über Etwas denkt, was man sieht oder hört, und das man kennt.

Theaitetos. Auf welche denn?

Sokrates. Indem man, was man weiß, bald für das hält, was man wirklich weiß, bald für das, was man nicht weiß. Denn das gerade war vorher ein unrichtiges Zugeständnis von uns, daß wir es für unmöglich erklärten.

Theaitetos. Was ist aber deine jetzige Meinung?

Sokrates. Man muß sich darüber in folgender Weise

---

*) Mnemosyne d. i. Erinnerung, Gedächtnis ist zunächst die Göttin der Erinnerung an die „großen Thatsachen, die in der Titanomachie veranschaulicht werden, und die natürliche Begeisterung, welche von der Schönheit und Harmonie der Welt ausgeht." Durch sie entsteht zunächst der Musengesang, oder die Musen sind Kinder dieser Erinnerung. Später wird Mnem. Göttin des Gedächtnisses und der Erinnerung überhaupt. Preller, Griechische Mythologie I, 278 f.

[p. 192] ausdrücken, und von vornherein unterscheiden, daß man das, was man weiß, weil man in der Seele ein Erinnerungszeichen hat, ohne es wahrzunehmen, für etwas Anderes halte, was man weiß, und wovon man ebenfalls ein Gepräge besitzt, und das man auch nicht wahrnehme, sei unmöglich. Was man andererseits weiß für Etwas zu halten, was man nicht weiß, und wovon man auch kein Abzeichen besitzt; ferner was man nicht weiß, für Etwas, was man ebenfalls nicht weiß; und Etwas, was man nicht weiß, für Etwas, das man weiß, ferner Etwas, was man wahrnimmt, für etwas Anderes zu halten, was man auch wahrnimmt, und was man wahrnimmt für etwas nicht Wahrgenommenes, und ein Nichtwahrgenommenes für ein Nichtwahrgenommenes, und ein Nichtwahrgenommenes für ein Wahrgenommenes; ferner auch wieder Etwas, was man weiß, wahrnimmt, und wovon man der Wahrnehmung gemäß ein Abbild hat, für etwas Anderes zu halten, was man weiß und wahrnimmt, und wovon man ebenfalls das Abbild nach der Wahrnehmung hat, ist wo möglich noch unmöglicher als jene Fälle sind. Ferner, was man weiß und wahrnimmt im Besitz des richtigen Wahrzeichens für Etwas zu halten, was man weiß, ist unmöglich. Was man weiß und wahrnimmt unter eben demselben Verhältnis für Etwas, was man wahrnimmt, und andererseits, was man nicht weiß, und auch nicht wahrnimmt für Etwas, was man nicht weiß, und was man nicht weiß noch wahrnimmt für Etwas, was man nicht wahrnimmt — in allen diesen Fällen ragt die Unmöglichkeit hervor, daß die falsche Vorstellung darin bestehe. Sie bleibt also in folgenden Fällen, wenn dieser Vorgang überhaupt irgendwo sonst möglich ist.

Theaitetos. In welchen denn? Ob ich etwa daraus die Sache etwas beßer begreife. Denn jetzt kann ich nicht folgen.

Sokrates. Darin, daß man, was man weiß, für etwas Anderes hält, was man weiß und wahrnimmt, oder was man weiß und wahrnimmt für Etwas, was man ebenfalls weiß und wahrnimmt.

Theaitetos. Jetzt bleib ich noch weit mehr hinter dem Verständnis zurück als damals.

Cap. XXXIV. Sokrates. So höre es denn auf folgende Weise zum zweiten Male. Nichtwahr, indem ich den Theodoros kenne und seines Aussehens in meinem Inneren mich erinnere, und ebenfalls den Theaitetos, sehe ich sie doch bisweilen, bisweilen auch nicht, betaste sie manchmal, manchmal nicht, höre sie oder mache irgend eine andere Wahrnehmung von ihnen, manchmal aber habe ich gar keine Wahrnehmung von euch, erinnere mich jedoch eurer nichts desto weniger, und bin mir dessen in mir bewußt?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Von den Punkten, die ich erläutern will, faße also zuerst den, daß man bisweilen, was man weiß, nicht wahrzunehmen braucht, bisweilen aber wahrnehmen kann.

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. Nicht wahr, auch was man nicht weiß, kann man oft nicht wahrnehmen, oft aber auch nur wahrnehmen?

Theaitetos. Auch das ist möglich.

Sokrates. Sieh, ob du jetzt etwas beßer folgen kannst. Sokrates kennt den [p. 193] Theodoros und Theaitetos, sieht aber Keinen, noch hat er irgend sonst eine Wahrnehmung von ihnen. Dann würde er doch nie bei sich selbst sich vorstellen, Theaitetos sei Theodoros. Hab ich Recht oder nicht?

Theaitetos. Ja, ganz Recht.

Sokrates. Das war also der erste der angeführten Fälle.

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. Der zweite jedoch, daß, wenn ich den Einen von euch kenne, den Anderen aber nicht, und Keinen von Beiden wahrnehme, ich niemals den, welchen ich kenne, für den halten würde, den ich nicht kenne.

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. Drittens. Wenn ich Keinen von euch Beiden kenne noch wahrnehme, würde ich den, welchen ich nicht kenne, nicht für einen Anderen halten, den ich nicht kenne — und auch die anderen vorher angeführten Fälle denke dir wieder der Reihe nach vernommen zu haben, in denen ich nie über dich und Theodoros eine falsche Vorstellung haben werde, weder wenn ich euch Beide kenne, noch auch nicht, noch wenn ich den Einen kenne, den Anderen aber nicht. Und über die Wahrnehmung ebenso, wenn du nämlich folgen kannst.

Theaitetos. O ja.

Sokrates. Es bleibt also die Möglichkeit einer falschen Vorstellung in folgendem Fall: wenn ich dich und Theodoros kenne, und von euch Beiden in jener Wachstafel, wie von Ringen Abdrücke habe, und nach langer Zeit, und zwar ohne euch Beide deutlich zu sehen, das jedem von euch Beiden eigenthümliche Gepräge auf das entsprechende Gesichtsbild beziehe, dieses hineintrage, und mit der Spur, die es selbst hinterlaßen, zusammenzupaßen suche, damit die Wiedererinnerung möglich werde, und wenn ich dann diese Spuren verfehle, und wie die, welche ihre Schuhe wieder anziehen wollen, sie verwechseln, und das Gesichtsbild des Einen auf das Gepräge eines Anderen lege, oder auch dieselben Fehler begehe, wie es bei dem Bild in den Spiegeln geht, und die rechte Seite auf die linke trage. Dann erfolgt nämlich die Vorstellungsverwechslung und falsche Vorstellung.

Theaitetos. Natürlich, lieber Sokrates. Ganz schlagend stellst du den Vorgang des Vorstellens dar.

Sokrates. Wenn ich ferner Beide nicht bloß kenne, sondern den Einen außerdem auch wahrnehme, den Anderen aber nicht, meine Kenntnis von dem Einen aber nicht der Wahrnehmung entspricht — ein Fall, den ich vorher so darstellte, und den du damals nicht begriffst —

Theaitetos. Nein doch.

Sokrates. Das meint ich in der That, daß man, wenn man den Einen kennt und wahrnimmt, und die Kenntnis der Wahrnehmung entspricht, nie Diesen für einen Anderen halten wird, den man auch kennt und wahrnimmt, und dessen Kenntnis ebenfalls mit der Wahrnehmung übereinstimmt. Wars nicht so?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. So blieb gewis wohl nur der jetzt angegebene Fall übrig, in dem, wie wir sagten, die falsche Vorstellung entstehe, indem man Beide kennt und Beide sehe, oder von Beiden irgend eine [p. 194] andere Wahrnehmung habe, den Abdruck aber von jedem derselben besitze, ohne daß er der Wahrnehmung entspreche, sondern wie ein schlechter Bogenschütze im Zielen das Ziel verwechsele und verfehle, und das wird ja auch ein „Fehler" (Fehlschuß) genannt.

Theaitetos. Natürlich.

Sokrates. Wenn also für den einen Abdruck eine Wahrnehmung vorhanden ist, für den anderen nicht, und man läßt auf den Abdruck der fehlenden Wahrnehmung die vorhandene fallen, so irrt die vorstellende Seele darin jedenfalls. Mit einem Worte: über Dinge, die man nicht kennt, noch jemals wahrnahm, ist natürlich weder Irrtum noch falsche Vorstellung möglich, wenn an unserer jetzigen Meinung etwas Gesundes ist; gerade aber bei den

Dingen, die wir kennen und wahrnehmen, läßt sich die Vorstellung hin und herziehen und ins Schwanken bringen, wird falsch und wahr, wenn sie die entsprechenden Abdrücke und Charaktere direkt und geradeswegs zusammenbringt, falsch, wenn sie es in schiefer und krummer Richtung thut.

Theaitetos. Das ist doch eine vortreffliche Erklärung, Sokrates?

Sokrates. Wenn du auch noch Folgendes gehört hast, wirst du es noch mehr sagen. Nämlich die wahre Vorstellung ist schön, die falsche häßlich.

Theaitetos. Warum denn nicht?

Sokrates. Diese Vorgänge erklärt man daher: Wenn das Wachs in der Seele tief, reichlich, glatt und richtig durchgeknetet ist, dann werden die durch die Wahrnehmungen hervorgerufenen Eindrücke, wenn sie eingeprägt werden in das innerste Seelenherz (κέαρ) — ein räthselhafter Ausdruck des Homer nach der Aehnlichkeit mit dem Wachs (κηρός) *) — also dann werden auch die Eindrücke reinlich eingeprägt, tief genug und dauerhaft, und solche Menschen besitzen erstens eine gute Faßungskraft, dann ein gutes Gedächtnis, ferner verwechseln sie die Abdrücke der Wahrnehmungen nicht, sondern haben richtige Vorstellungen. Denn da die Wachsbilder deutlich sind und in engem Raume, so

*) Homer sagt für Herz κῆρ; dafür gab es später eine Form κέαρ, die Homer noch nicht kennt. Sie ist also nicht die Grundform, sondern aus κῆρ erst entstanden. Mit κηρός Wachs hat sie Nichts zu thun, denn wie das Lateinische cor — cordis und das deutsche herz, goth. hairto, beweisen, ist im Griechischen der T-laut, der zum Namen gehörte, weggefallen. Erhalten ist es in der längeren Form καρδία auch im Griechischen. Hier ist die Zusammenstellung nur ein Spiel des Witzes.

theilen sie leicht die einzelnen den entsprechenden Dingen zu, die man als Seiendes bezeichnet, und diese Menschen heißen dann Weise. Oder meinst du nicht?

Theaitetos. Gewis in hohem Grade.

Sokrates. Wenn jedoch Jemand ein „zottiges Herz" hat,*) wie es der allverstehende Dichter preist, oder wenn es schmutzig ist und nicht aus reinem Wachs besteht, oder sehr flüßig oder hart, dann werden die, welche ein flüßiges Wachs besitzen, allerdings gewandt im Faßen aber auch vergeßlich, die mit rauhem Wachs aber das Gegentheil. Diejenigen aber mit zottigem und rauhem und steinigem Wachs, das mit Erde oder Schmutz untermischt ist, haben undeutliche Abdrücke. Undeutliche haben auch die mit hartem Wachs. Denn da ist keine Tiefe drin. Undeutliche ferner die mit flüßigem. Denn weil es leicht in einander fließt, [p. 195] werden die Eindrücke rasch verdunkelt. Wenn aber außer all diesen Mängeln die Bilder gar wegen des beschränkten Raumes auf einander fallen, wenn einer ein winziges Seelchen hat, so werden sie noch undeutlicher. Alle diese werden zu Leuten, die da falsche Vorstellungen haben. Denn wenn sie etwas sehen oder hören oder frei denken, so vermögen sie nicht rasch jedes Bild auf den entsprechenden Abdruck zu bringen, sind langsam, theilen fälschlich an fremde Abdrücke aus, versehen, verhören und verdenken sich in den meisten Fällen, und solche Menschen nennt man natürlich irr über das Seiende und ungelehrig.

Theaitetos. Deine Erklärung, Sokrates, ist ganz richtig.

Sokrates. Gibt es also wohl falsche Vorstellungen in uns?

Theaitetos. Ganz gewis.

Sokrates. Auch wahre?

*) Il. II, 851. XVI, 554.

Theaitetos. Ja wohl.

Sokrates. War also die Voraussetzung von uns gegründet, daß es jedenfalls diese beiden Arten von Vorstellungen gebe?

Theaitetos. Ja in hohem Maß.

Cap. XXXV. Sokrates. Ein Schwätzer, lieber Theaitetos, ist doch, scheint es, wirklich ein gefährliches und widriges Ding.

Theaitetos. Wie denn? in welcher Beziehung meinst du das?

Sokrates. Ich ärgere mich über meine eigene schlechte Faßungskraft, und meine recht tüchtige Schwatzsucht. Denn welcher Ausdruck sonst wäre da am Platz, wenn Jemand die Untersuchungen herauf und herunter zerrt, und wegen seines langsamen Denkens sich nicht überzeugen und von einer Untersuchung jedesmal sich gar nicht abbringen laßen will?

Theaitetos. Nun, worüber ärgerst du dich denn?

Sokrates. Ich ärgere mich nicht allein, sondern ich fürchte mich auch, was ich antworten will, wenn mich Jemand fragt: O Sokrates, du hast also gefunden, daß die falsche Vorstellung weder in dem gegenseitigen Verhältnis der Wahrnehmungen noch der Gedanken unter einander liegt, sondern in der Beziehung der Wahrnehmung auf das Denken? Das werd ich, denk ich, bejahen und mir Etwas darauf einbilden, als hätten wir etwas recht Schönes gefunden.

Theaitetos. Wie mir scheint, Sokrates, ist auch die jetzige Erklärung gar nicht übel.

Sokrates. Nichtwahr, wird er sagen, du meinst, daß man einen Menschen, den man nur in Gedanken hat, aber nicht sieht, niemals für ein Pferd halten werde, das man auch weder sieht noch betastet, sondern nur in Gedanken hat, ohne irgend eine Wahrnehmung von ihm. Das, denk ich, werd ich als meine Meinung bejahen.

Theaitetos. Gewis auch mit Recht.

Sokrates. Wie nun, wird er sagen, dann wird man die Eilf, die man doch nur in Gedanken haben kann, nach diesem Satze niemals für Zwölf halten könne, die man auch nur in Gedanken hat? Wohlan denn, antworte du.

Theaitetos. Nun, ich werde antworten, daß man die Eilf für Zwölf halten könne, wenn man sie sieht oder betastet, über die aber, welche man nur in Gedanken habe, werde man nie in dieser Weise eine Vorstellung haben.

Sokrates. Wie denn? Meinst du, daß Jemand in seinem Inneren Fünf und Sieben, ich meine aber [p. 196] nicht, daß er fünf und sieben Menschen vornehme, und betrachte noch irgend etwas der Art; sondern Fünf und Sieben an sich, die, wie wir sagen, als Erinnerungszeichen auf jener Wachstafel sich befinden, und worin wir die Möglichkeit einer falschen Vorstellung leugnen — wenn eben diese ein Mensch schon einmal in Betracht zog, und zu sich selber sagte, und sich fragte, wie viel ist das doch zusammen, und der Eine sagte nach seiner Meinung es seien Eilf, der Andere Zwölf, oder meinen und halten es Alle für Zwölf?

Theaitetos. Nein, beim Zeus, vielmehr gar Viele auch für Eilf. Noch mehr aber irrt Mancher sich, wenn es sich um eine größere Zahl handelt. Denn ich denke, du meinst jede beliebige Zahl.

Sokrates. Daran hast du Recht. So bedenke, daß dabei nichts Anderes geschieht, als daß man die Zwölf selbst für die Eilf auf der Wachstafel hält.

Theaitetos. Natürlich.

Sokrates. Nichtwahr, es kommt wieder auf die ersten

Sätze hinaus? Denn wer in diesen Fehler verfällt, hält, was er weiß, für etwas Anderes, was er ebenfalls weiß. Das erklärten wir jedoch für unmöglich, und gerade aus diesem Grunde wollten wir die Möglichkeit einer falschen Vorstellung durchaus nicht gelten laßen, damit ein und dasselbe Subjekt nicht ein und dieselben Objekte wißen und zugleich nicht wißen müße.

Theaitetos. Sehr wahr.

Sokrates. Daher muß man die falsche Vorstellung für irgend etwas Anderes erklären als die Verwechselung eines Gedachten in Bezug auf die Wahrnehmung. Denn wäre sie das, so würden wir doch nicht in reinen Gedanken selbst uns irren. So aber gibt es entweder keine falsche Vorstellung, oder es ist möglich, zugleich nicht zu wißen, was man weiß. Welchen von beiden Sätzen wählst du?

Theaitetos. Da legst du mir eine unerquickliche Wahl vor, lieber Sokrates.

Sokrates. Wird doch offenbar die Untersuchung Beides zugleich nicht zulaßen. Dennoch — denn man muß Alles dran setzen — wie wär's, wenn wirs mit Unverschämtheit versuchten?

Theaitetos. Wie denn?

Sokrates. Wenn wir zu erklären versuchten, wie denn eigentlich das Wißen beschaffen ist?

Theaitetos. Was ist daran Unverschämtes?

Sokrates. Offenbar erinnerst du dich nicht, daß unsere ganze Untersuchung von Anfang an ein Suchen nach der Erkenntnis war, weil wir ja nicht wußten, was sie eigentlich ist.

Theaitetos. Doch; ich erinnere mich.

Sokrates. Scheint dirs denn nicht unverschämt, ohne zu wißen, was Erkenntnis ist, zu erklären, wie das Wißen beschaffen sei? Wir haben uns indes, mein Theaitetos, schon längst einer

unsauberen Gesprächsführung schuldig gemacht. Denn tausend Mal haben wir gesagt „Wir erkennen" und „erkennen nicht", und „wißen" und „wißen nicht", als verstünden wir einander, während wir den Begriff der Erkenntnis noch nicht kennen. Wenn du willst haben wir auch eben im Augenblick „nicht kennen" und „verstehen" gebraucht, als dürfte man das, wenn man auch den Begriff der Erkenntnis nicht hat.

Theaitetos. Doch wie willst du ein Gespräch führen, Sokrates, ohne diese Ausdrücke zu gebrauchen?

[p. 197] Sokrates. Gar nicht, so lang ich bin, wie ich bin. Wenn ich jedoch ein Streitkünstler wäre, würd ichs wohl; denn wäre so ein Mann jetzt hier, so würde er uns aufgeben dieser Worte uns zu enthalten, und uns gewaltige Vorwürfe über den angeregten Punkt machen. Da wir jedoch schlichte Leute sind, soll ich es wagen die Beschaffenheit des Wißens anzugeben? Denn mir scheint das die Sache fördern zu wollen.

Theaitetos. Wag es denn, beim Zeus. Es soll dir ganz verziehen sein, wenn du dich auch der Ausdrücke nicht enthältst.

Cap. XXXVI. Sokrates. Hast du gehört, wie man jetzt das Wißen bestimmt?

Theaitetos. Vielleicht; doch im Augenblick fällt mir es nicht ein.

Sokrates. Man erklärt es für das Haben einer Erkenntnis.

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. Laß uns nur ein wenig umändern, und es für den Besitz einer Erkenntnis erklären.

Theaitetos. Was soll denn darin für ein Unterschied von jenem Ausdruck liegen?

Sokrates. Vielleicht gar keiner. Doch höre meine Ansicht, und gib auch dein Urtheil mit ab.

Theaitetos. Wenn es mir möglich ist.

Sokrates. Ich halte das Besitzen nicht für identisch mit dem Haben. Wenn z. B. Jemand sich einen Mantel kauft, und Herr darüber ist, ohne ihn zu tragen, so könnte man nicht sagen, er habe ihn, sondern er besitze ihn.

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. Sieh zu, ob es auch möglich ist eine Erkenntnis in derselben Weise zu besitzen, ohne sie zu haben, sondern wie wenn Jemand wilde Vögel, Tauben oder eine andere Sorte auf der Jagd gefangen, und zu Hause einen Taubenschlag eingerichtet hätte, und sie dort hielte. Denn dann würde man wohl sagen, er habe sie in gewissem Sinne immer, weil er sie ja besitzt. Nicht wahr?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. In einem anderen Sinne aber habe er keine, sondern er habe, da er sie in einem ihm gehörigen Verschlag in seine Gewalt gebracht hat, nur die Möglichkeit sie zu fangen und zu haben, wenn er sich jede, wie er will, einfängt, und auch sie wieder loszulaßen. Das stehe ihm dann frei zu thun, so oft es ihn gelüstet.

Theaitetos. So ists.

Sokrates. Wohlan also, laß uns jetzt wieder in jeder Seele, wie wir vorher eine Wachstafel in den Seelen einführten — ein unbegreifliches Gebilde — einen Schlag von allerlei Vögeln einrichten, solche die in großen Schwärmen abgesondert von den anderen, solche die zu Wenigen, und einige, die ganz allein durch alle hindurchfliegen, wie sichs gerade trifft.

Theaitetos. Gut! er sei denn eingerichtet. Doch was folgt daraus?

Sokrates. Solange wir Kinder sind, muß man sagen, sei dieser Verschlag leer; statt der Vögel aber muß man sich Erkenntnisse denken. Habe man eine Erkenntnis erworben und in den Verschlag eingeschloßen, so habe man die Sache gelernt, oder aufgefunden, auf die sich diese Erkenntnis bezieht, und das heiße: wißen.

Theaitetos. Gut.

Sokrates. Wiederum bedenke jedoch, was man für Ausdrücke nöthig hat, jede [p. 198] beliebige Erkenntnis einzufangen, und wenn man sie hat, festzuhalten und wieder loszulaßen, ob dieselben wie das erstemal, als man sie erwarb, oder andere. Denn daraus wirst du meine Meinung deutlicher erfahren. Du sprichst ja von einer Rechenkunst?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Sie also sieh an als eine Jagd auf Erkenntnisse von jeglichem Graden und Ungraden.

Theaitetos. Gut.

Sokrates. Durch diese Kunst also, glaub ich, hat man selbst die Erkenntnisse der Zahlen in seiner Gewalt, und theilt sie im betreffenden Falle auch einem Anderen mit.

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Das Mittheilen nennen wir Lehren, das Empfangen Lernen, das Haben jedoch durch den Besitz in jenem Schlage Wißen.

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Darauf richte denn jetzt von der Seite deine Aufmerksamkeit. Nichtwahr ein vollkommener Rechenmeister kennt alle Zahlen? Denn er hat in seiner Seele Erkenntnisse von allen Zahlen?

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Würde nun ein solcher Meister nicht manchmal

Etwas in seinem eigenen Inneren berechnen, oder auch eines von den äußeren Dingen, welche eine Zahl enthalten?

Theaitetos. Warum denn nicht?

Sokrates. Das Berechnen werden wir doch nicht als etwas Anderes bestimmen, als die Untersuchung, wie groß die Summe sei?

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. Offenbar also scheint er in seiner Untersuchung das nicht zu wißen, was er weiß; haben wir doch vorausgesetzt, daß er alle Zahl kenne. Du hörst doch wohl manchmal von derartigen Streitsätzen?

Theaitetos. Gewis.

Cap. XXXVII. Sokrates. Nichtwahr, wir werden im Bilde mit dem Besitze der Taube und der Jagd auf sie sagen: die Jagd wäre eine zweifache: die eine vor dem Besitz um des Besitzes willen, die andere, während man sie im Besitz hat, um sie zu ergreifen, und in den Händen zu haben, was man längst besaß. So ist es auch möglich, über dieselben Dinge, von denen man längst, weil man sie gelernt hat, Erkenntnis besaß, die man wußte, wiederum kennen zu lernen, indem man die Erkenntnis eines jeden wieder ergreift und festhält, die man längst besaß, ohne daß sie im Bewußtsein zur Verfügung stand.

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. Das fragte ich also eben, in welchen Ausdrücken man darüber reden muß, wenn der Rechenmeister im Begriffe steht, eine Berechnung zu machen, oder der Schriftkenner zu lesen, da er ja in einem solchen Fall, obwohl er die Sache weiß, doch wiederum, was er weiß, von sich selbst zu lernen im Begriff ist?

Theaitetos. Das ist doch sonderbar, o Sokrates.

Sokrates. Sagen wir gar, er lese und berechne, was er nicht wiße, obwohl wir doch vorausgesetzt haben, daß er alle [p. 199] Buchstaben und alle Zahl wiße?

Theaitetos. Das ist ja auch unsinnig.

Sokrates. Sollen wir etwa sagen, daß es uns auf die Worte nicht ankomme, mag man das Wißen und Lernen hin- und herzerren, wies beliebt; da wir aber den Besitz und das Haben der Erkenntnis von einander genau geschieden haben, so behaupten wir, es sei unmöglich, nicht zu besitzen, was man besitze, sodaß niemals daraus die Möglichkeit folgt, daß man nicht wiße, was man weiß, wohl aber die Möglichkeit, eine falsche Vorstellung darüber zu faßen? Denn die Erkenntnis davon nicht zu haben, ist doch möglich, sondern statt ihrer eine andere, wenn man auf der Jagd auf eine andere der vom Objekt ausfliegenden Erkenntnisse fehlgreift, und statt der einen eine andere einfängt, also wenn man etwa die Eilf für Zwölf hielt, und die Erkenntnis der Eilf im Inneren für die der Zwölf einfieng, wie z. B. eine Holztaube statt einer Ringeltaube.

Theaitetos. Das läßt sich hören.

Sokrates. Wenn man die einfängt, auf deren Fang man ausgeht, so irre man nicht, und habe dann die Vorstellung von dem wahren Sachverhalt, und in dieser Weise gebe es wahre und falsche Vorstellungen, und keine von den früher angeregten Mishelligkeiten trete dieser Auffaßung in den Weg. Vielleicht wirst du mir zustimmen, oder wie willst du's machen?

Theaitetos. So.

Sokrates. Des Satzes, daß man nicht wiße, was man weiß, sind wir losgeworden. Denn nirgend ist mehr die Folge, daß man nicht besitze, was man besitze, weder wenn man sich irrt, noch

wenn nicht. Jedoch eine andere ärgere Folge tritt, wie mich dünkt, hervor.

Theaitetos. Welche denn?

Sokrates. Wenn die Verwechslung der Erkenntnisse zur falschen Vorstellung werden soll.

Theaitetos. Wie so denn?

Sokrates. Zunächst wenn man von einem Objekt Erkenntnis haben, und eben dieses nicht kennen soll, nicht etwa aus Unbekanntschaft, sondern vielmehr gerade durch die eigene Erkenntnis; sodann wenn man sich dieses als ein Anderes, und das Andere als dieses vorstellen soll — ist das nicht großer Unsinn, daß die Seele durch das Vorhandensein der Erkenntnis nichts kenne, sondern Alles miskenne? Denn nach diesem Satze möchte leicht das Vorhandensein der Unwißenheit der Grund des Wißens und Blindheit des Sehens sein, wenn ja auch Erkenntnis der Grund des Miskennens sein soll.

Theaitetos. Vielleicht, lieber Sokrates, thaten wir nicht Recht, wenn wir die Vögel bloß als Erkenntnisse bestimmten, und hätten auch Unkenntnisse in der Seele mitfliegen, und den Jäger bald eine Erkenntnis, bald eine Unkenntnis über denselben Gegenstand fangen laßen sollen, sodaß die falsche Vorstellung auf der Unkenntnis, die richtige auf der Erkenntnis bernhte.

Sokrates. Man kann gar nicht anders, lieber Theaitetos, man muß dich loben. Doch überlege, was du vorbrachtest, noch einmal. Doch gesetzt, es sei wie du sagst. Wer also die Unkenntnis [p. 200] fängt, wird eine falsche Vorstellung haben? Nichtwahr?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Er wird doch nicht auch glauben eine falsche Vorstellung zu haben?

Theaitetos. Wie denn?

Sokrates. Eine wahre vielmehr, und wird sich einbilden, er wüßte das, worin er sich irre.

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Er wird also glauben eine Erkenntnis, nicht Unkenntnis, erjagt zu haben?

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. So sind wir denn nach einem langen Umweg wieder bei der ersten Schwierigkeit angelangt. Denn jener Streitsüchtige wird lächeln und sagen: Mein Bester, kennt man denn beide, die Erkenntnis und Unkenntnis, und hält doch die eine, welche man kennt, für die andere, welche man auch kennt? Oder kennt man keine von ihnen, und stellt sich die unbekannte als eine andere unbekannte vor? Oder kennt man die eine, die andere aber nicht, und hält die bekannte für die unbekannte, oder die unbekannte für die bekannte? Oder wollt ihr mir wieder sagen, daß es auch Erkenntnisse für die Erkenntnisse und Unkenntnisse gibt, die der Besitzer in anderen gar lächerlichen Taubenschlägen oder Wachstafeln einschließt, und so lange er sie besitzt auch kennt, auch wenn er sie in seiner Seele nicht zur Verfügung stehen hat? Auf diese Weise werdet ihr ja tausend Mal auf denselben Punkte im Kreiße herum laufen müßen, ohne irgend vorwärts zu kommen? Was werden wir darauf antworten, Theaitetos?

Theaitetos. Beim Zeus, lieber Sokrates, ich weiß nicht, was ich sagen soll.

Sokrates. Wirft uns etwa die Rede mit Recht vor, und bedeutet uns, daß wir nicht paßend die falsche Vorstellung früher suchen als Erkenntnis, und diese einstweilen ganz bei Seite ließen? Dieß zu begreifen ist aber wohl unmöglich, bevor man den Begriff der Erkenntnis hinlänglich erfaßt hat.

Theaitetos. Mir scheint die Annahme, wie du sie machst, im Augenblicke nothwendig.

Cap. XXXVIII. Sokrates. Als was wird man denn wiederum von vornherein die Erkenntnis bestimmen? Denn ablaßen wollen wir doch gewis noch nicht?

Theaitetos. Durchaus nicht, wenn du's nicht aufgibst.

Sokrates. So sprich denn, mit welcher Bestimmung werden wir am wenigsten mit uns selbst in Widerspruch geraten?

Theaitetos. Die wir im Vorigen versuchten, Sokrates. Denn ich weiß sonst nichts Anderes.

Sokrates. Welche denn?

Theaitetos. Die richtige Vorstellung sei Erkenntnis. Denn die richtige Vorstellung ist doch von Irrtum frei, und was durch sie entsteht, ward Alles schön und gut.

Sokrates. Wer im Fluß vorangeht, lieber Theaitetos, sagt, es wird sich ja gleich zeigen.*) Wenn wir daher vorwärts gehen, und das ausforschen, könnte vielleicht gar ein auftauchendes Hindernis den Gegenstand des Suchens zu Tage [p. 201] bringen; bleiben wir aber hinten, so wird natürlich Nichts offenbar.

Theaitetos. Ganz recht. Wohlan, laß uns gehen und die Sache erörtern.

Sokrates. Das bedarf ja nur einer kurzen Erörterung. Denn die ganze Kunst zeigt, daß das nicht Erkenntnis sei.

Theaitetos. Wie so, und was ist das?

Sokrates. Die Kunst der gewichtigsten Männer in der Weisheit, die man bekanntlich Redner und Rechtsgelehrte nennt.

*) Ob man nämlich durchkommen könne. D. h. man darf vor dem Versuch nicht zurückschrecken, sondern muß vorwärts, bis man eine sichere Erfahrung gemacht hat.

Denn diese überreden doch durch ihre Kunst, ohne zu belehren, sondern erwecken nur nach Belieben Vorstellungen. Oder meinst du, es gebe so gewaltige Lehrmeister, daß sie Einigen, welche doch beim Raub der Gelder, oder sonstigen Gewaltthätigkeiten, nicht zugegen waren, bei ein Paar Tropfen Waßer*) das wahre Sachverhältnis gründlich darlegen könnten?

Theaitetos. Nach meiner Ansicht keineswegs, sondern nur überreden können sie.

Sokrates. Hältst du das Ueberreden nicht für ein Erwecken von Vorstellungen?

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Nichtwahr, wenn Richter über Dinge, die man nur wißen kann, wenn man sie selbst gesehen hat, sonst aber nicht, in gerechtem Sinne überredet werden, dann haben sie alle nach dem Hörensagen mit richtiger Vorstellung ohne Erkenntnis das Urteil gefällt, und sind richtig überredet worden, wenn der Spruch gut war?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Wenn jedoch richtige Vorstellung und Erkenntnis identisch wären, würde nie ein noch so vollkommener Richter eine richtige Vorstellung haben ohne Erkenntnis. So aber sind beide offenbar verschieden.

Theaitetos. Ja, das hab ich, lieber Sokrates, auch Jemanden sagen hören, aber vergeßen, jetzt jedoch erinnere ich mich deßen. Er behauptete die richtige Vorstellung mit dem Erklärungsgrund**) sei Erkenntnis; die unbegründete aber sei von

*) S. oben S. 215 f. Anm. Hier mit bitterer Ironie gegen das Verfahren vor Gericht.

**) Das griechische Wort λόγος vereinigt vielerlei in sich, was

der Erkenntnis verschieden. Wofür es keinen Grund gebe, das sei unerkennbar, so drückte er sich auch wörtlich aus, was aber einen hat, erkennbar.

Sokrates. Wahrhaftig ganz richtig. Wie aber wollte er, sprich, das Erkennbare und Unerkennbare unterscheiden, ob wir, ich und du, in derselben Weise die Sache gehört haben?

Theaitetos. Ich weiß nicht, ob ich es finden werde. Wenn es jedoch ein Anderer angibt, denk ich folgen zu können.

Cap. XXXIX. Sokrates. So vernimm denn Traum für Traum. Denn ich habe, wenn mir Recht ist, von Einigen gehört, daß es für die ersten gleichsam Urbestandtheile, aus denen wir und alles Uebrige bestehen, keine Erklärung gebe. Denn es sei bloß möglich, jeden an und für sich zu benennen, unmöglich aber etwas Anderes daran zu prädicieren, weder als seiend noch als nichtseiend. Denn das hieße ihm schon [p. 202] Sein oder Nichtsein beilegen; man dürfe aber gar Nichts daran bringen, wenn man eben jenes Ding an sich aussprechen wolle. Denn man dürfe weder „dasselbe", noch „jenes", noch „jedes", noch „dieses" hinzufügen, noch viele andere Bezeichnungen dieser Art. Denn das seien einlaufende Begriffe,**) die man von Allem aussage, und doch seien sie verschieden von dem Begriffe, zu welchem man sie hinzusetze. Wenn jedoch von diesem überhaupt könne geredet werden, und es eine ihm eigentümliche Erklärung gebe, so müße ohne alle anderen Prädikate von ihm geredet werden. So aber sei es unmöglich von irgend einem der Urbegriffe in einem Satze zu reden; denn es sei von ihm nur ein einzelner Ausdruck möglich. Er habe nämlich bloß einen Namen. Wie jedoch in Allem, was daraus erst zusammengesetzt sei, die Elemente selbst verknüpft wären, so sei auch aus der Verbindung der Worte für dieselben der Satz (das Urteil) entstanden. Denn das Wesen des Satzes bestehe in der Verbindung der Worte. Dergestalt gebe es von den Elementen keine Erklärung und keine Erkenntnis, wahrnehmbar aber seien sie. Die Complexe (Silben) aber könnten erkannt und ausgesprochen und nach richtiger Vorstellung vorgestellt werden. Wenn man nun ohne den Erklärungsgrund die richtige Vorstellung von einem Objekte gefaßt habe, so habe die Seele darin allerdings die richtige Ansicht davon, aber keine Erkenntnis. Denn wenn man nicht im Stande sei über Etwas Rechenschaft zu geben und sich geben zu laßen, so habe man keine Erkenntnis davon. Wenn man aber die Erklärung dazu nehme, so sei das Alles möglich geworden, und man sei vollständig zur Erkenntnis ausgerüstet. Hast du den Traum in dieser oder in anderer Weise gehört?

Theaitetos. Ganz und gar so.

Sokrates. Gefällt dir also auch in dieser Weise die Bestimmung: Erkenntnis sei richtige Vorstellung mit Erklärung?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Haben wir also, lieber Theaitetos, jetzt an dem heutigen Tage so die Definition gefunden, nach der längst schon viele weise Männer suchten, die aber grau geworden sind, ehe sie dieselbe fanden?*)

die deutsche Uebersetzung mit verschiedenen Ausdrücken wieder geben muß: Rede, Satz, Urteil, Rechenschaft, Grund, Begründung, Gedanken u. dgl. m. Der Ausdruck Erklärung ist noch am vielsagendsten, und spielt namentlich an die Hauptbedeutungen an, die hier in Betracht kommen.

**) Wie Phileb. p. 15 D. zu faßen: Begriffe, die objektiv an Alles herantreten, überall eine Stelle haben, und doch nur die Oberfläche zu berühren scheinen, weil sie nämlich die allgemeinsten Prädikate sind.

*) D. h. Sie sind alt gewesen, als sie diese Definition aufge-

Theaitetos. Wenigstens halt ich den eben ausgesprochenen Satz für ganz richtig, lieber Sokrates.

Sokrates. Wahrscheinlich ist er es auch. Denn was sollte sonst noch Erkenntnis sein, wenn nicht Begründung und richtige Vorstellung? Nur ein Punkt behagt mir allerdings nicht an dem Gesagten.

Theaitetos. Welcher denn?

Sokrates. Gerade der, welcher am feinsten zu sein scheint, die Elemente seien unerkennbar, das Geschlecht der Complexe (Silben) aber erkennbar.

Theaitetos. Ist das nicht richtig?

Sokrates. Das muß man ja wißen. Denn wir haben gleichsam Geiseln an den Beispielen, worauf die Untersuchung sich in all diesen Darlegungen stützte.

Theaitetos. Welche denn?

Sokrates. Die Lautelemente (Buchstaben) und Silben in der Sprache. Oder sollte der, welcher den angeführten Satz aufgestellt hat, anderswohin seinen Blick gerichtet haben?

Theaitetos. Nein darauf.

Cap. XL. Sokrates. Sie laß uns denn [p. 203] vornehmen und prüfen, oder beßer uns selbst laß uns prüfen, ob wir so oder nicht so Buchstaben gelernt haben. Wohlan zunächst — haben die Silben eine Begründung, die Buchstaben aber nicht?

Theaitetos. Vielleicht.

Sokrates. Gewis dünkt es auch mir so. Wenn man wenigstens nach der ersten Silbe von Sokrates also fragte: Lieber Theaitetos, sprich, was ist So? Was wirst du antworten?

stellt haben, und haben doch eine falsche Definition aufgestellt. Die Bemerkung scheint auf Antisthenes zu gehen. S. Susemihl a. a. O. S. 200.

Theaitetos. S und O.

Sokrates. Hast du darin nicht eine Rechenschaft über die Silbe?

Theaitetos. Freilich.

Sokrates. Wohlan denn, gib mir auch auf dieselbe Weise Rechenschaft über das S.

Theaitetos. Wie kann man denn die Elemente des Elementes angeben? Denn das S, lieber Sokrates, gehört zu den Consonanten,*) und ist nur ein Geräusch, gleichsam ein Zischen mit der Zunge; vom B dagegen gibt es weder einen Laut noch auch ein Geräusch, überhaupt von den meisten Buchstaben nicht. Daher kann man mit Recht sagen, sie seien unbegründbar, da ja nur die deutlichsten darunter, die Sieben,**) einen Laut haben, aber keineswegs eine Erklärung zulaßen.

Sokrates. Darin also, mein Freund, haben wir es mit unserer Bestimmung der Erkenntnis gut gemacht.

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Weiter; haben wir denn mit Recht die Behauptung aufgestellt der Buchstabe sei nicht erkennbar, wohl aber die Silbe?

Theaitetos. Ja freilich.

Sokrates. Wohlan denn, erklären wir die Silbe für die beiden Buchstaben (die Summe beider), oder, wenn es mehr sind als zwei, für alle, oder für eine aus ihrer Zusammensetzung entstandene Gestaltung?

Theaitetos. Ich glaube alle zusammen.

*) Ueber die Eintheilung der Buchstaben siehe m. Platon. Sprachphilosophie S. 15.

**) D. i. die Vokale, deren es im Griechischen sieben gibt, weil sich der E- und der O-Laut je in einen langen und kurzen theilt.

Sokrates. Sieh denn zu an zweien, dem S und O. Aus beiden besteht die erste Silbe meines Namens. Nicht wahr, wer sie erkennt, erkennt die beiden?

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Er erkennt also das S und O?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Wie denn? Kennt er jedes einzeln von beiden nicht, und erkennt doch beide ohne jedes von ihnen zu kennen?

Theaitetos. Das wäre ja arg und ungereimt, lieber Sokrates.

Sokrates. Wenn man jedoch jedes von beiden erkennen muß, wenn man überhaupt beide erkennen soll, so muß man vorher durchaus die Buchstaben erkennen, wenn man je die Silbe erkennen soll. Und auf diese Weise wird uns der herrliche Satz auf und davon laufen.

Theaitetos. Und zwar gar plötzlich.

Sokrates. Wir bewachen ihn nämlich nicht gut. Denn man hätte vielleicht die Silben nicht als die Summe der Buchstaben bestimmen dürfen, sondern als eine aus ihnen entstandene Art, die ihre eigenthümliche Gestalt hat, und sich von den Buchstaben unterscheidet.

Theaitetos. Allerdings mag sich die Sache auch eher so als auf jene Weise verhalten.

Sokrates. Man muß es überlegen, und darf einen so wichtigen und ehrwürdigen Satz nicht so feige Preis geben.

Theaitetos. Gewis nicht.

Sokrates. So mag denn, wie wir jetzt sagen, die Silbe für eine [p. 204] aus je den zusammenstimmenden Lautelementen entstehende einige Gestalt gelten, in gleicher Weise bei den Buchstaben und bei allem Uebrigen.

Theaitetos. Gut.

Sokrates. Es darf also keine Theile von ihr geben.

Theaitetos. Warum denn nicht?

Sokrates. Weil von jedem Ding, das Theile hat, nothwendig alle Theile zusammen die Totalität bilden. Oder erklärst du auch die Totalität für eine aus den Theilen entstandene, von allen Theilen verschiedene Art?

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. Erklärst du aber das Ganze und die Totalität für identisch, oder jedes für ein Besonderes?

Theaitetos. Ich weiß es zwar nicht gewis, weil du mich aber beherzt zu antworten aufforderst, so sag ich auf alle Gefahr hin: für ein Besonderes.

Sokrates. Die Beherztheit, mein Theaitetos, ist gut; ob aber auch die Antwort, muß man überlegen.

Theaitetos. Freilich wohl.

Cap. XLI. Sokrates. Demnach würde sich die Totalität von dem Ganzen unterscheiden, wie der Satz jetzt lautet?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Ferner. Unterscheidet sich auch Alles von dem Ganzen? Z. B. wenn wir sagen eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, und wenn zweimal drei, oder dreimal zwei, oder vier, und zwei oder drei und zwei und eins? Sagen wir da in all diesen Bezeichnungen dasselbe, oder etwas Verschiedenes?

Theaitetos. Dasselbe.

Sokrates. Nichts Anderes doch als sechs?

Theaitetos. Nein.

Sokrates. Nichtwahr unter jeder Bezeichnung hatten wir Alles, Sechs, ausgedrückt?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Reden wir nicht wiederum von einer Einheit, wenn wir Alles sagen?

Theaitetos. Nothwendig.

Sokrates. Von etwas Anderem als der Sechs?

Theaitetos. Nein.

Sokrates. In allen Zahlbegriffen also setzen wir Alles, und das Ganze identisch?

Theaitetos. Natürlich.

Sokrates. Darüber laß uns also die Bestimmung treffen. Die Zahlengröße des Plethron und das Plethron sind identisch. Nichtwahr?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Und des Stadiums natürlich ebenso?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Gewis auch die des Lagers, und das Lager und alles dergleichen? Denn die ganze Zahl ist jedesmal das ganze Wesen derselben.

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Doch die Zahl des Einzelnen besteht aus Nichts weiter als den Theilen?

Theaitetos. Nein.

Sokrates. Alles, was also Theile hat, würde aus Theilen bestehen?

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Nach dem Zugeständnis bilden aber alle Theile das Ganze, wenn überhaupt die Gesammtzahl das Ganze sein soll.

Theaitetos. So ist's.

Sokrates. Die Totalität folglich besteht nicht aus Theilen. Denn sonst wäre sie das Ganze, da Alles aus Theilen besteht.

Theaitetos. Freilich nicht.

Sokrates. Ist aber ein Theil das, was er ist, von irgend einem Anderen als von der Totalität?

Theaitetos. Ei von dem Ganzen doch.

Sokrates. [p. 205] Du kämpfst ja tapfer, mein Theaitetos. Ist aber das Ganze nicht eben dann gerade das Ganze, wenn Nichts fehlt?

Theaitetos. Nothwendig.

Sokrates. Ist aber nicht auch die Totalität ganz dasselbe, das, wovon in keiner Weise irgend Etwas fehlt? Wenn aber irgendwo Etwas fehlt, dann ist es weder total noch ganz, indem es zugleich aus demselben Grunde dasselbe geworden ist?

Theaitetos. Jetzt scheint mir das Ganze und die Totalität sich nicht von einander zu unterscheiden.

Sokrates. Sagten wir nicht, wo Theile seien, würden alle Theile das Ganze bilden?

Theaitetos. Ja gewis.

Sokrates. Wiederum also, muß nicht, was ich oben zu zeigen suchte, die Silbe, wenn sie nicht von den Buchstaben gebildet wird, die Buchstaben als Theile ausschließen, oder, wenn sie mit ihnen identisch ist, in gleicher Weise wie jene erkennbar sein?

Theaitetos. Ja wohl.

Sokrates. Haben wir sie nicht, um dieß zu verhüten, als Etwas von ihnen Verschiedenes bestimmt?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Wie aber? Wenn die Lautelemente nicht Theile einer Silbe sind, weißt du irgend etwas Anderes zu nennen, was Theil der Silbe wäre, und doch nicht Lautelement in ihr?

Theaitetos. Keineswegs. Denn wenn ich, Sokrates, Theile in ihr anerkennen würde, so wär es doch ein lächerliches

Unternehmen, die Laute zu übergehen, und nach Anderem auszugehen.

Sokrates. Jedenfalls müßte also, mein Theaitetos, nach unserem jetzigen Satz die Silbe eine untheilbare Gestaltung sein.

Theaitetos. Freilich.

Sokrates. Erinnerst du dich, mein Freund, daß wir kurz vorher den Satz für richtig hielten, und beifällig aufnahmen, daß es über die Urtheile, aus denen das Uebrige besteht, keine Rechenschaft gebe, weil eben jedes absolut unzusammengesetzt sei, und daß man nicht einmal das Sein von ihm mit Recht aussagen könne, auch das Dieses nicht, weil darin verschiedenartige und fremde Prädikate lägen, und das sei dann der Grund, der sie unbegründbar, und unerkennbar mache?

Theaitetos. Ja wohl erinnere ich mich.

Sokrates. Ist der Grund wirklich in etwas Anderem gelegen als darin, daß das Element eingestaltig und untheilbar ist? Ich wenigstens kann keinen anderen sehen.

Theaitetos. Freilich, es ist auch keiner ersichtlich.

Sokrates. Ist nicht die Silbe unter ein und dieselbe Gattung damit gerathen, wenn sie ja keine Theile hat, und eine einige Gestaltung bildet?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Wenn also die Silbe aus vielen Buchstaben besteht, und eine Totalität ist, und dieß ihre Theile sind, so sind die Silben gleicherweise erkennbar und Prädikaten zugänglich wie die Buchstaben, da ja die gesammten Theile sich als identisch mit der Totalität erwiesen.

Theaitetos. Ganz gewis.

Sokrates. Ist sie jedoch eine untheilbare Einheit, so ist die Silbe und ebenso der Buchstabe in gleicher Weise unergründbar und unerkennbar. Denn so gestaltet sich für sie die Wirkung ein und derselben Ursache. *)

Theaitetos. Ich weiß Nichts dagegen einzuwenden.

Sokrates. Die Behauptung wollen wir also nicht gelten laßen: die Silbe sei erkennbar und darstellbar, der Buchstabe dagegen nicht.

Theaitetos. Nein doch, wenn wir anders der Untersuchung folgen.

[p. 206] Sokrates. Wie denn? Würdest du nicht lieber die entgegengesetzte Behauptung gelten laßen nach deiner eigenen Erfahrung bei der Erlernung der Buchstaben?

Theaitetos. Welche denn?

Sokrates. Du hättest fortwährend beim Lernen nichts Anderes gethan als im Blick und Gehör jeden Buchstaben für sich zu unterscheiden versucht, damit dich im Sprechen und Schreiben ihre Aufeinanderfolge nicht verwirre?

Theaitetos. Ganz richtig.

Sokrates. War denn eine vollkommene Ausbildung im Citherspiel etwas Anderes als die Fähigkeit jedem einzelnen Tone folgen, und unterscheiden zu können, von welcher Saite er käme? Das könnte man doch mit Jedermanns Zustimmung als die Elemente in der Musik bezeichnen?

Theaitetos. Nichts Anderes.

Sokrates. Wenn wir also von den Elementen und Compleren (Silben) aus, deren wir selbst kundig sind, auch auf die übrigen schließen dürfen, so werden wir dem Geschlechte der Elemente eine viel deutlichere Erkennbarkeit zuschreiben, und einen wichtigeren Einfluß als dem Complex zum Zweck der vollkommenen

*) D. h. dieselbe Ursache muß bei Beiden auch die gleiche Wirkung haben.

Aneignung jedes Lernobjektes, und wenn Jemand den Complex für erkennbar, die Natur des Elementes aber als unerkennbar bezeichnet, so werden wir einen absichtlichen oder unabsichtlichen Scherz darin erblicken.

Theaitetos. Ganz sicher.

Cap. XLII. Sokrates. Indessen hierfür mögen, wie mir scheint, auch noch andere Beweise sich bieten. Vergeßen wir darüber nicht die vorliegende Aufgabe zu beachten, insofern nämlich behauptet wird, aus der Verbindung der Erklärung mit der richtigen Vorstellung sei die ganz vollkommene Erkenntnis entstanden.

Theaitetos. Ja das müßen wir in Betracht nehmen.

Sokrates. Wohlan denn, was soll uns denn der Ausdruck eigentlich bedeuten: die Erklärung? Denn von drei Möglichkeiten scheint mir eine darin gemeint.

Theaitetos. Von welchen denn?

Sokrates. Das erste wäre: seine Meinung deutlich zu machen durch die Stimme mittelst der Aussage- und Gegenstandswörter, wenn man wie in einem Spiegel, oder im Waßer seine Vorstellung in dem durch den Mund gehenden Strom ausprägt. Oder hältst du so Etwas nicht für eine Erklärung?

Theaitetos. Gewis. Wer das thut „erklärt sich ja", wie man sagt.

Sokrates. Ist dazu nicht Jeder schneller oder langsamer im Stande, seine Vorstellung über jegliches Ding darzulegen, wer nicht etwa von Geburt stumm oder taubstumm ist? Auf diese Weise werden Alle, die eine richtige Vorstellung haben, sie offenbar mit der Erklärung besitzen, und dann wird es nirgends mehr eine richtige Vorstellung geben ohne Erkenntnis.

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. Doch laß uns nicht leichthin aburteilen, als

hätte der Unrecht, der die eben betrachtete Definition der Erkenntnis aufgestellt hat. Denn vielleicht war das nicht seine Meinung, sondern die Fähigkeit, auf die Frage was jedes Ding sei, mittelst der Elemente die Antwort [p. 207] zu ertheilen.

Theaitetos. Wie meinst du das z. B., lieber Sokrates?

Sokrates. Wie z. B. Hesiod*) über den Wagen sagt: die hundert Stücke des Wagens. Ich könnte dieselben nicht angeben, und du wohl auch nicht. Wir würden uns begnügen auf die Frage, was ein Wagen sei, sagen zu können: Räder, Achse, Obergestell, Speichen, Deichsel.

Theaitetos. Gewis.

Sokrates. Jener würde das jedoch vielleicht für lächerlich an uns halten, wie wenn wir auf die Frage nach deinem Namen silbenweise antworteten, indem wir zwar die richtige Vorstellung hätten und in unserer Erklärung aussprächen, aber Grammatiker zu sein, und die Erklärung des Namens Theaitetos in grammatischer Weise anzugeben glaubten. Das heiße aber nicht erkenntnisgemäß (wißenschaftlich) etwas erklären, bis man durch die Elemente hindurch von der richtigen Vorstellung aus jedes bis zur Genüge verfolge, wie es auch im Vorhergehenden angegeben war.

Theaitetos. Das war es ja.

Sokrates. Wir hätten also über den Wagen allerdings eine richtige Vorstellung, wer aber im Stande sei, seine Beschaffenheit nach jenen hundert Stücken durchzugehen, habe in dieser Zugabe die Erklärnng gewonnen zu der wahren Vorstellung, und sei aus einem Mann der Vorstellung ein Mann der Kunst und des

*) Hesiodus Werke und Tage V. 455 ff.

Wißens über das Weſen des Wagens geworden, weil er das Ganze nach ſeinen Beſtandtheilen durchnehme.

Theaitetos. Billigſt du dieſe Anſicht, o Sokrates?

Sokrates. Sage mir, ob du ſie billigſt, mein Freund, und ob du die Methode, welche mittelſt der Beſtandtheile jedes Ding erklärt, für eine Begründung anerkennſt, die aber nach Silben und nach größeren Abtheilungen geht, für ein unbegründetes Verfahren erklärſt, damit wir das näher in Betracht nehmen.

Theaitetos. Freilich iſt das meine Annahme.

Sokrates. Meinſt du, es habe irgend Jemand von einem beliebigen Objekt Erkenntnis, wenn er eben dasſelbe bald zu Ein und Demſelben, bald zu einem Anderen rechnet, oder wenn er von ein und demſelben Objekt bald dieſe, bald jene Vorſtellung hat?

Theaitetos. Beim Zeus, gewis nicht.

Sokrates. Erinnerſt du dich denn gar nicht,*) daß es beim Leſenlernen im Anfang dir und allen Uebrigen ſo ergieng?

Theaitetos. Meinſt du, daß wir bald die einen, bald die anderen Buchſtaben für einen Beſtandtheil derſelben Silbe hielten, und ein und dieſelben bald in die entſprechende, bald auch in eine andere Silbe ſetzten?

Sokrates. Das mein ich.

Theaitetos. Wahrlich, das hab ich freilich noch im Gedächtnis; auch ſchreib ich ja Leuten in dieſem Zuſtand noch keine Erkenntnis zu.

Sokrates. Wie nun? Wenn unter dieſen Umſtänden

*) Die auffallende, mahnende Form der Frage hat nicht in dem Nächſtfolgenden, ſondern der ſpäteren Widerlegung ihren Grund, welche ſich auf die zunächſt folgende Erörterung, Erinnerung an das Leſenlernen und die dabei vorkommenden Irrtümer ſtützt.

Jemand Theaitetos ſchreiben will, und meint, ein Th und e ſchreiben zu müßen, und ſchreibt es auch, und andererſeits auch verſucht [p. 208] Theodoros zu ſchreiben, und glaubt T und e ſchreiben zu müßen, und ſchreibt es auch, ſoll der wohl nach unſerer Anſicht eine Erkenntnis von der erſten Silbe euerer Namen haben?

Theaitetos. Nein; eben erſt haben wir ja zugeſtanden, in dieſem Zuſtande finde noch keine Erkenntnis Statt.

Sokrates. Warum ſoll es demſelben nicht auch bei der zweiten, dritten und vierten Silbe ebenſo gehen?

Theaitetos. Allerdings.

Sokrates. Wird er denn nun, wenn er der Methode mittelſt der Beſtandtheile Herr iſt, mit richtiger Vorſtellung Theaitetos ſchreiben, wenn er der Reihe nach ſchreibt?

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Alſo nicht mehr ohne Erkenntnis, ſondern nach richtiger Vorſtellung, wie wir ſagen?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Und neben der richtigen Vorſtellung hat er auch die Erklärung (Begründung); denn ſein Schreiben richtete ſich nach der Methode mittelſt der Beſtandtheile, und dieſe erkannten wir ja als Erklärung an.

Theaitetos. Richtig.

Sokrates. Es gibt alſo, mein Freund, eine richtige mit der Erklärung verbundene Vorſtellung, die man noch nicht Erkenntnis nennen darf.

Theaitetos. So ſcheint es.

Cap. XLIII. Sokrates. Es war alſo, ſcheint es, ein erträumter Schatz, da wir glaubten, die vollkommen richtige Definition von Erkenntnis zu beſitzen. Oder dürfen wir ihr noch nicht den Proceſs machen? Denn vielleicht wird man ſie nicht nach

dieſer Beſtimmung faßen, ſondern nach der Auffaßung, die von den dreien noch übrig iſt, von denen man, wie wir ſagten,*) eine als die Erklärung gelten laßen müße, wenn man Erkenntnis als die richtige mit der Erklärung verbundene Vorſtellung definiere.

Theaitetos. Mit Recht erinnerſt du daran. Denn noch eine iſt übrig. Die eine war nämlich gleichſam ein Abbild des Gedankens in der Sprache, die andere, was wir eben beſprachen, der Weg zum Ganzen durch die Beſtandtheile. Was aber verſtehſt du unter der dritten?

Sokrates. Was wohl die Annahme der Meiſten ſein mag: ein Merkmal angeben zu können, wodurch ſich der fragliche Gegenſtand von Allem unterſcheidet.

Theaitetos. Von welchem Objekte z. B. könnteſt du mir eine derartige Erklärung geben?

Sokrates. Wenn du willſt würde es, glaub ich, z. B. eine hinreichende Erklärung von der Sonne ſein, daß ſie das Glänzendſte iſt unter den Geſtirnen, die am Himmel entlang um die Erde wandeln.

Theaitetos. Ganz gewis.

Sokrates. So gib denn auf den Grund Acht, um des willen dieß geſchehen iſt. Es iſt nämlich der, den wir eben bemerkten: Wenn du nämlich den ſpezifiſchen Unterſchied jedes Dinges erfaßeſt, wodurch es ſich von allem Uebrigen unterſcheidet, ſo wirſt du, wie Einige behaupten, die Erklärung faßen. Solange du aber nur ein Gemeinſames ergreifſt, ſo wird dein Gedanke ſich auf jene Gegenſtände beziehen, unter denen die Gemeinſchaft Statt findet.

Theaitetos. Ich verſtehe; auch ſcheint mir dieſe Auffaßung der Erklärung wohlberechtigt.

*) Cap. XLII im Anfang.

Sokrates. Wer aber über irgend ein Ding neben der richtigen Vorſtellung den ſpezifiſchen Unterſchied von Anderem mitbegreift, der wird Erkenntnis von dem Objekte gewonnen haben, von dem er nur eine Vorſtellung hatte.

Theaitetos. Das iſt allerdings unſere Annahme.

Sokrates. Jetzt, mein Theaitetos, da ich dem Gegenſtand, von dem die Rede iſt, wie einem perſpektiviſchen Gemälde*) nahe gekommen bin, verſteh ich wahrlich auch nicht ein Bißchen mehr davon. Solang ich noch in der Ferne ſtand, ſchien mir eine Wahrheit darin enthalten.

Theaitetos. Wie ſo das?

[p. 209] Sokrates. Ich will dirs ſagen, wenn ich es vermag. Wenn ich eine richtige Vorſtellung von dir habe, und die Erklärung von dir miterfaße, erkenne ich dich alſo, wo nicht, ſtell ich mir dich bloß vor?

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Erklärung aber hieß ja das Auffinden des ſpezifiſchen Unterſchiedes von dir?

Theaitetos. So iſts.

Sokrates. Solang ich alſo bloß eine Vorſtellung von dir hatte, erfaßte ich in meinem Sinn kein Merkmal, wodurch du dich von den Uebrigen unterſcheideſt?

Theaitetos. Freilich nicht.

Sokrates. Ich dachte alſo an das Gemeinſame, was jeder Andere ebenſo ſehr beſitzt als du.

Theaitetos. Nothwendig.

*) Perſpektiviſche Gemälde, oder ſolche, die, wie der griechiſche Ausdruck beſagt, durch die Abbildung des Schattens wirken, täuſchen in die Ferne; aus der Nähe betrachtet, ſchwindet die Illuſion.

Sokrates. Wohlan denn beim Zeus. In wiefern hatte ich denn eigentlich in einer solchen Gestalt mehr eine Vorstellung von dir als von irgend einem Anderen? Denn angenommen, ich dächte mir: das ist Theaitetos, der ein Mensch ist, eine Nase hat, und Augen und einen Mund, und so jedes einzelne Glied: kann dieser Gedanke bewirken, daß mir mehr Theaitetos zum Bewußtsein kommt als Theodoros, oder, wie man sagt, der Letzte der Myser?*)

Theaitetos. Wie anders?

Sokrates. Wenn ich jedoch nicht bloß Einen im Sinn habe mit einer Nase und Augen, sondern einen stumpfnasigen mit hervortretenden Augen, werd ich wieder nicht in höherem Grade von dir eine Vorstellung haben als von mir und allen ähnlich Beschaffenen.

Theaitetos. Vielmehr wird Theaitetos nicht eher in mir zur Vorstellung kommen, bis diese Stumpfnasigkeit ein von allen anderen Stumpfnasigkeiten, die ich gesehen habe, charakteristisch unterschiedenes Merkmal in mir ausgeprägt und festgesetzt hat, und so alles Uebrige, woraus du bestehst. Das wird mich denn auch, wenn ich dir morgen begegne, wieder an dich erinneren, und eine richtige Vorstellung über dich bewirken.

Theaitetos. Ganz richtig.

Sokrates. So gienge denn auch die richtige Vorstellung allemal auf den spezifischen Unterschied.

Theaitetos. Offenbar.

Sokrates. Was soll das also noch heißen: zur richtigen Vorstellung die Erklärung hinzunehmen? Denn wenn man noch

*) D. h. den Letzten unter den Menschen: sprichwörtliche Redensart.

eine weitere Vorstellung davon verlangt, wodurch ein Objekt sich von den anderen unterscheidet, so wäre das eine ganz lächerliche Aufgabe.

Theaitetos. Wie?

Sokrates. Sie heißt uns von Dingen, über die wir eine richtige Vorstellung haben, nach ihrem Unterschied von anderen eine richtige Vorstellung nach ihrem Unterschied von anderen hinzunehmen. Und so würde das Umdrehen der Skytale,*) oder der Mörserkeule, oder wovon sonst noch, Nichts besagen gegen diese Aufgabe, die man mit mehr Recht die Aufforderung von einem Blinden nennen könnte. Denn zu verlangen man solle noch hinzunehmen was man schon hat, damit man erkennen lerne was man vorstellt, das ist doch einer rechtschaffenen Finsternis ähnlich.

Theaitetos. Sprich doch, was wolltest du eigentlich eben mit deiner Frage beweisen?

Sokrates. Wenn das Miterfaßen der Erklärung, mein Sohn, den spezifischen Unterschied kennen zu lernen heischte, und nicht bloß vorzustellen, so wär es ein köstliches Ding um die herrlichste Definition von der Erkenntnis. Denn das Kennen lernen heißt doch wohl eine Erkenntnis faßen. Nicht wahr? [p. 210]

Theaitetos. Ja.

Sokrates. Auf die Frage, scheint es, was ist Erkenntnis?

*) Den Feldherren gaben die spartanischen Ephoren einen Stab mit, der mit seinen verschiedenen Theilen eine verschiedene Dicke hatte. Sie selbst hatten eine ganz gleichgeformte zu Hause. Wollten sie ihm nun einen geheimen Befehl oder eine geheime Nachricht zukommen laßen, so ward ein Riemen über den Stab gewickelt, und quer durch beschrieben. Lesbar wurde die Schrift dann nur für den, der in dem gleichen Stabe den „Schlüßel" dazu hatte.

wird also die Antwort sein: richtige Vorstellung mit der Erkenntnis des spezifischen Unterschiedes. Denn das würde nach jener Definition die Verbindung mit (das Miterfaßen) der Erklärung bedeuten.

Theaitetos. Es scheint so.

Sokrates. Das ist doch jedenfalls einfältig, wenn wir Erkenntnis erst suchen, zu sagen: es sei richtige Vorstellung mit Erkenntnis, sei es nun des spezifischen Unterschiedes, oder von was sonst. Also weder Wahrnehmung, mein Theaitetos, noch richtige Vorstellung, noch die mit richtiger Vorstellung verbundene Erklärung würde Erkenntnis sein.

Theaitetos. Offenbar nicht.

Sokrates. Sind wir nun noch schwanger und in den Wehen, mein Freund, über die Erkenntnis, oder haben wir Alles zur Welt gebracht?

Theaitetos. Wahrlich, beim Zeus, ich habe sogar mehr als ich in mir hatte, mit deiner Hülfe vorgebracht.

Sokrates. Nicht wahr, die Entbindungskunst hat uns in allen diesen Stücken nur Windgeburten erkennen laßen, die des Aufziehens nicht wert seien?

Theaitetos. Allerdings.

Cap. XLIV. Sokrates. Wenn du also später mit anderen Gedanken schwanger zu werden suchst, mein Theaitetos, und wenn du es wirklich wirst, wirst du mit beßeren dich erfüllen laßen durch das Verdienst der jetzigen Prüfung, und wenn du leer bleibst, so wirst du deiner Umgebung gegenüber weniger lästig und milder dich zeigen und bescheiden nicht zu wißen glauben, was du nicht weißt. Denn nur soviel vermag meine Kunst, mehr aber nicht, auch weiß ich Nichts von Allem, was die Anderen wißen, die große und staunenswerte Männer sind und geworden sind. Die Entbindungskunst aber habe ich, wie meine Mutter, von Gott erhalten, sie für die Frauen, ich für die Jünglinge, edeldenkende und alle schöne. Jetzt muß ich in die Halle des Königs*) fort zur Anklage des Meletos, die gegen mich gerichtet ist. Morgen früh aber, lieber Theaitetos, laß uns wieder hierher zusammenkommen.

*) In die Stoa des ἄρχων βασιλεύς, des Archonten, welcher die Untersuchung und Instruktion in allen Processen hat, die mit dem Cultus und der Staatsreligion zusammenhängen.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 3

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertneunundachtzigstes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1857.

Platon's
Werke.

Dritte Gruppe:

Dialektische Gespräche,

übersetzt

von

Dr. Julius Deuschle,
Gymnasiallehrer zu Magdeburg.

Drittes Bändchen:

Der Sophist.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1857.

Einleitung.

In dem Theaitetos hatte Platon das Hinausgehen über die Sokratik*) als nothwendige Folge seiner philosophischen Richtung wissenschaftlich, wenn auch nur indirekt, begründet. Mit dem vorliegenden Dialoge thut er den ersten Schritt in das Gebiet voller Selbständigkeit hinüber. Diese Bedeutung des Dialoges schließt aber ebensowenig aus, daß Platon auch in früheren Dialogen schon in selbständiger Weise als Fortbildner der attischen Philosophie zu erkennen ist — namentlich vom Gorgias an tritt die individuelle Richtung unseres Philosophen, welche sich losringt von dem rein Sokratischen, deutlich genug hervor — als sie andererseits die Grundlage zu verlassen nöthigt, welche Platons philosophische Thätigkeit in der Sokratik gefunden hatte. An der Hand des Sokrates treten wir auch jetzt und begleitet von ihm den neuen Weg an. Sokrates hatte die Unterredung mit Theaitetos über den Begriff der Erkenntniß mit der Aufforderung geschlossen, daß sich die Theilnehmer an dem Gespräche den folgenden Tag wieder in der Ringschule versammeln möchten, die er jetzt verlassen müsse. Demgemäß haben sie sich dort eingefunden. Diese Einkleidungsform setzt die enge Verbindung außer Zweifel, in welcher Platon das neue Gespräch an das vorausgehende geknüpft wissen will. Doch wird hierdurch die Annahme keineswegs ausgeschlossen, daß Platon den Sophisten erst geraume Zeit nach der Veröffentlichung

*) Vgl. die Einleitung zum Theaitetos S. 149. Susemihl: Genetische Entwicklung der Platonischen Philos. S. 286—312.

des Theaitetos abgefaßt habe. Dafür spricht nämlich der Umstand, daß Platon die Megariker, welchen er zum Zeichen seiner Freundschaft jenen Dialog gleichsam dediciert hatte, in diesem an verschiedenen Stellen mit unverholener Heftigkeit angreift. Weil aber diese Angriffe nur die offene Antwort sind auf eine Polemik, die sich von Seiten der Megariker gegen ihn selbst gerichtet haben mochte, so wahrt Platon um so mehr die durch die am Gespräche theilnehmenden Personen vermittelte Verbindung zwischen beiden Dialogen. Aber eine Ausnahme, und das eine sehr wichtige, schien seine eigene Stellung zur Philosophie seiner Zeit und der Gegenstand des Dialoges zu erfordern. Der Mathematiker Theodoros von Kyrene hat diesmal einen Fremdling mitgebracht, aus Elea stammend, einen Philosophen aus der Schule des Parmenides und Zenon. Diesen stellt er dem Sokrates vor. Nach einer scherzhaften, dem Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung nicht fremden Begrüßung richtet Sokrates an jenen die Frage, ob man in Elea einen Sophisten, Staatsmann und Philosophen wie dem Worte so auch dem Begriffe nach unterscheide. Die Bejahung dieser Frage wird zur Veranlassung, daß der Fremdling mit Theaitetos zusammen den Begriff des Sophisten zu suchen unternimmt. So ist auf einmal die Leitung des Gespräches von Sokrates auf einen Fremdling übertragen worden. Diese Neuerung zu rechtfertigen verbanden sich verschiedene Gründe. Vor allen Dingen mußte Platon sein Hinausgehen über die Sokratik jedenfalls auch äußerlich zur Anschauung bringen, wenn es sich nicht mehr unmittelbar aus der Anlage und den Mitteln der Sokratik selbst erklären ließ. Sie war seither die Hauptgrundlage der Platonischen Forschung gewesen; sie sollte und konnte es auch bald wieder werden in der idealen Gestalt und Haltung, welche ihr Platon aufzuprägen verstand. Aber erst mußte ein Gebiet erobert — vielleicht sagte man mit einem

Ausdruck der Diplomatie nicht unpassend annexiert — werden, welches mit Recht eine andere Philosophenschule als ihr Eigenthum ansah. Auf diesem Durchgangsgebiete bewegen sich namentlich die beiden Dialoge Sophistes und Politikos. Der Eleatismus ist es und zugleich auch ein Gegensatz zu ihm, welcher nach Inhalt und Methode Platon zur vollen Selbständigkeit seiner Lehre verhelfen mußte. Die Methode bestimmt sich zwar stets nach dem Inhalt; aber dießmal dürfte für die Wahl des Gesprächsleiters gerade die Methode entscheidend geworden sein. Die Sokratik konnte sich mit jedem Inhalt, den ein Platon vertreten konnte, ohne große Mühe befreunden und in Einklang bringen lassen; aber Sokrates konnte nicht jede Methode zur Gewinnung des Inhaltes sich aufbürden lassen, welche die umfassende Geistesrichtung Platons sich dienstbar zu machen verstand. In dem vorliegenden Dialoge nun kam es Platon darauf an, auf Grund einer echt philosophischen Auffassung der Geschichte der Philosophie vor ihm, aus den Gegensätzen verschiedener Meinungen Aporieen oder Schwierigkeiten sich entwickeln zu lassen, welche einander theils sich aufhebend, theils ergänzend seine Ideenlehre als Nothwendigkeit erscheinen ließen. Diese Methode ist ihrem Wesen nach negativ und Sokrates durchaus fremd. Aber das Ziel, welchem sie zusteuert, ist es der Sokratik nicht. Es ließe sich auch aus ihr gewinnen; ja sie gerade macht die eigentliche Lösung der Schwierigkeiten durch ihre zur Ideenlehre sich verdichtende Begriffslehre erst möglich. Darum bleibt Sokrates auch bei dieser Untersuchung gegenwärtig, nicht eigentlich um selbst zu lernen, sondern als Meister, dem es vorbehalten ist die Resultate, welche von Anderen jetzt errungen werden, weiter auszubeuten. Ohnedieß verdankt auch die ganze Untersuchung seiner Anregung ihren Ursprung.

Ein Eleate übernimmt die Leitung derselben. Der

Eleatismus soll sich durch sich selber auflösen; seine einseitige Wahrheitserkenntniß soll sich einer höheren Anschauung unterordnen. Darum ist der Eleat, dem die wichtige Rolle zufiel dieses Moment in der Entwicklung der Philosophie darzustellen, keine historische, sondern eine ideale Persönlichkeit. Wir erfahren seinen Namen nicht, auch verräth seine Haltung keine individuellen Züge. Er steht über der Lehre seiner Schule, wie diese sich wenigstens durch Zenon entwickelt hatte. So wird er befähigt aus den Keimen eleatischer Weisheit das echt Platonische entfalten zu helfen. Uebrigens hat es Platon in diesem Dialoge auch vermieden, die anderen Persönlichkeiten, welche gegenwärtig sind, ihren persönlichen Eigenschaften nach zu charakterisieren. Außer dem Fremdling sind uns alle auch schon aus dem Theaitetos bekannt. Der Mathematiker Theodoros scheint darum auch in diesem Dialoge nicht fehlen zu dürfen (er führt den Fremdling ein), um die vorbereitende Stellung anzudeuten, welche die Mathematik im Verhältniß zur Philosophie einnimmt. Theaitetos, der werdende Philosoph, dessen Aehnlichkeit mit Sokrates schon in dem vorhergehenden Dialoge erwähnt war, scheint in der That durch die Maieutik des Sokrates schon zu größerer Selbständigkeit und Energie des Denkens erwacht zu seinals er dort bewies.

Zur Bestimmung des Grundgedankens unseres Dialoges möge Folgendes dienen. Die Begründung der Dialektik und in ihr der Ideenlehre ist die Aufgabe aller Dialoge aus der Lebensperiode Platons welcher auch der Sophist zugehört. Der Theaitetos hatte nach psychologischen Gesichtspunkten das Wesen der Erkenntniß gesucht und zu dem Ergebniß geführt, daß sie auch nach dem Gegenstande, mit dem sie sich beschäftigt, von der Wahrnehmung unterschieden sei. Diese hat es mit dem Werdenden, jene mit dem Seienden zu thun; in die Mitte schiebt sich zwischen beide die Vorstellung, welche im Hintergrunde schon die Erkenntniß selbst erkennen läßt. Jene Untersuchung forderte zu ihrer Ergänzung nothwendig eine neue über das Sein. Sie hatte sich aber auch noch ganz auf dem Standpunkt des einzelnen Begriffs gehalten und die Erkenntniß noch nicht als Verbindung der Begriffe erfaßt, geschweige denn ein Gesetz für diese gefunden. Damit war es aber auch noch nicht möglich geworden, den Irrthum auf das ihm eigenthümliche Gebiet zu bannen. Nunmehr macht Platon gerade die Lehre von der Verbindung der Begriffe unter einander, d. i. vom Prädicieren, zum Mittelpunkt seiner Beweisführung.*) Damit bewegen wir uns ganz auf dem Gebiete des Urtheils innerhalb der Logik. Aber die Logik muß ebenso sehr in ihrem innigen Zusammenhang mit der Metaphysik als auch in ihrer Verschiedenheit von ihr erkannt werden. Darum sind die Begriffe, um deren (logische) Versöhnung und Unterscheidung es sich handelt, gerade die wichtigsten metaphysischen Begriffe. Der entscheidende Gegensatz für Wahrheit und Unwahrheit oder Irrthum ist in dem Gegensatz von Sein und Nichtsein zu suchen; ihr Verhältniß zu einander festzustellen ist daher auch die Hauptaufgabe des Dialoges. Platon zeigt, daß das Sein bald prädikative, bald substantielle oder reale Bedeutung haben kann. Aus der Verwechslung beider entstehen die Aporieen und Antilogieen, um die es sich in der Metaphysik und Logik handelt. Er selbst weiß in der Einheit des Begriffes und Wortes beide Bedeutungen zu scheiden und mit einander in Beziehung zu setzen. Dagegen zeigt er, daß das Nichtsein in prädikativer Bedeutung nur ein relativer Begriff sei, welcher mit dem des Andersseins, der Differenz, identisch wird, ein Produkt des Denkens, ein negativer Allgemeinbegriff, welcher je nach den concreten in der Sache oder den Gedanken gege-

*) Vgl. hierüber m. Platonische Sprachphilosophie S. 20—32.

benen Verhältnissen eine bestimmte positive Bedeutung erhält. Daß der Begriff des Nichtseins auch eine substantielle Bedeutung gewinnen könne, läßt er in einem Anhang zur Hauptuntersuchung durchblicken und behält sich eine genauere Darstellung dieses schwierigen Punktes vor.

Eine Untersuchung über den Seinsbegriff mußte Platon auf die verschiedene Auffassung desselben innerhalb der vorausgehenden Geschichte der Philosophie führen. Seinen tiefen Blick in das Wesen der Sache und die verdeckten Gründe menschlicher Meinung hat er kaum irgendwo so vortrefflich bewährt als gerade in diesem Punkte. Was den Hauptrichtungen der Philosophie überhaupt als Wahrheit und Irrthum, als Stärke und Schwäche zu Grunde liegt, weiß er klar, übersichtlich und in aller Kürze eingehend zu entwickeln. Seine Kritik bl ibt — es scheint das nicht zu viel gesagt — mustergültig für alle Zeiten. Zunächst setzt sich Platon mit denjenigen Richtungen der Philosophie aus einander, in welchen das Sein in prädikativem Sinne vorwaltet und die reale Bestimmung die gleichgültige ist. Freilich haben diejenigen, welche er hier kritisiert, das Bewußtsein ihres Thuns nicht selbst gehabt. Das ist aber das Große der Platonischen Kritik, daß sie den bleibenden Werth ihrer im Resultat bereits überwundenen Meinung anfzuzeigen vermag. Dabei konnte es auf eine strenge Scheidung der Systeme überhaupt und auch von denen nicht ankommen, welchen das Sein zugleich auch substantielle Bedeutung hat; es kam nur auf den Knotenpunkt an, von welchem aus sie das prädikative Sein in Gegensätze aus einander treibt. Diesen bildet die Zahl. Darnach stehen sich entgegen Systeme, welche in der Vielheit der Erscheinung und welche in abstrakter Einheit ohne Vielheit das Wesen des Seienden erkennen. An den Ausdrücken, deren sie sich selbst bedienen, um ihr Princip zu bestimmen, darf man nicht hangen bleiben, wenn von Einheit, Zweiheit und Dreiheit die Rede ist. Die Dreiheit ist der Vielheit gleich und die Zweiheit reduciert sich entweder auf die Einheit oder fällt doch der Vielheit anheim. Als was sie das Eine oder die Zwei oder die Drei bestimmen, ist gleichgültig — genug daß sie sagen Eins oder Zwei ist das oder jenes. Unter diesen Gesichtspunkt ordnen sich viele Systeme. Der Vielheit wird das Sein anheim gegeben von den alten Kosmogonieen (besonders Pherekydes von Syros ist hier wichtig), von der altionischen Schule, Anarimander, Anarimenes, selbst Anaxagoras, sodann Herakleitos und Empedokles*), ferner den Atomikern, den Pythagoräern, ja auch den Eleaten, wenn sie im Widerspruch mit der Grundrichtung ihres Systemes die Erscheinungswelt aus einer Mehrheit von Principien zu erklären suchten. Diesen Systemen gegenüber zeigt Platon, daß ihrer Vielheit doch immer die Einheit des Seinsbegriffes zu Grunde liege. Umgekehrt hat die Eleatische Philosophie es versucht, das Sein als abstrakte Einheit zu fassen. Die prädikative Bedeutung beider Begriffe, wie das Verhältniß beider zum Begriffe des Ganzen und der Totalität, macht es der Kritik nicht schwer die Nothwendigkeit einer Ausgleichung von Einheit und Vielheit nachzuweisen. In dieser Beziehung kann Platon nicht umhin, dem Herakleitischen Systeme sogar eine Anerkennung zu Theil werden zu lassen, weil es mit seinem Begriffe des Werdens die Anschauung einer Entwicklung der Vielheit aus einer Einheit verbinden konnte.

Die andere Seite der historischen Kritik geht von einer substantiellen Fassung des Seinsbegriffes aus. Platon erkannte den großen Gegensatz des Materialismus und Spiritualismus oder Idealismus, welcher sich durch die Geschichte

*) S. Anmerk. zu p. 243 A.

der Philosophie bis in unsere Tage hindurchzieht.*) Damals stellte er sich noch in möglichst einfachen Formen dar, besonders in den Atomikern einer- und den Megarikern andererseits. Jene, Demokritos und Leukippos an der Spitze, lösen Alles in materielle Bestandtheile auf und leugnen in der Consequenz alles Geistige; diese fehlen in doppelter Weise: einmal dadurch daß sie von der Erscheinungswelt alles Sein und alle Erkenntniß ausschließen, sodann, daß sie dem Sein jede Theilnahme am Begriffe der Bewegung absprechen. Aus der Kritik beider Hauptrichtungen lassen sich nun verschiedene Postulate hervorheben, welche die Einseitigkeit innerhalb der besprochenen philosophischen Lehre aufzuheben bestimmt sind. Doch greifen die meisten zu tief in die ganze Philosophie ein, als daß Platon über bloße Andeutungen hinausgehen könnte. Weise beschränkt er die Untersuchung auf die Frage, wie es möglich und denkbar sei, daß das Sein die Gegensätze von Ruhe und Bewegung, Einheit und Vielheit in sich trage. Diese Frage, welche man auch als die Frage nach der Möglichkeit der Dialektik bezeichnen könnte, wird durch die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe oder ihrer Prädikabilität unter einander erledigt. Die Nothwendigkeit einer Gliederung der Ideen soll als letztes nothwendiges Resultat gefunden werden, wie sie nach Platonischer Anschauung die erste Voraussetzung aller Wahrheitserkenntniß ist. Eben darum aber geht Platon jetzt von den Thatsachen des Denkens und ihren Postulaten aus. Die Gemeinschaft des Begriffs ist daher auch nur, dem Grundcharakter des Dialoges entsprechend, eine logische. Aber auch dieser, sonst positive

*) Während die Kritik, welche das Sein als prädikativen Begriff zum Ausgangspunkt nahm, die Principien nach ihrer Zahl oder Quantität prüfte, wendet sich die jetzige der Qualität derselben zu. Eben in dieser Kategorie tritt für uns die substantielle Bedeutung des Seins heraus.

Abschnitt des Gespräches läßt die Kritik nicht ganz ruhen. Sie wendet sich, ohne daß es direkt ausgesprochen würde, gegen die Lehre des Antisthenes, aus der wir in der Einleitung zum Theaitetos S. 147 das Hauptsächlichste mitgetheilt haben. Nach der Consequenz dieser Lehre gab es nur identische Urtheile. Sie wird durch die Annahme einer Verbindungsfähigkeit der Begriffe unter einander beseitigt. Indem nun durch diese Lehre die Logik überhaupt einen festen Unterbau erhält, gelangen jetzt auch die im Kratylos begonnenen und im Theaitetos fortgeführten Untersuchungen über die Möglichkeit des Irrthums zum Abschluß. Sie beruht auf der im Urtheil vollzogenen Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat. Dem Urtheil entspricht als sein Ausdruck der Satz. Daher gelten für beide dieselben Gesetze, wornach Wahrheit und Unwahrheit ihres Inhalts sich entscheiden läßt. So knüpft der Sophistes an die im Kratylos gewonnenen Ergebnisse an. Nun war aber gerade im Theaitetos die Untersuchung über den fraglichen Punkt von psychologischem Standpunkt aus geführt worden. Daher konnte Platon nicht umhin, die verschiedenen Seelenthätigkeiten mit dem logischen Gehalte des Urtheils in Beziehung zu setzen. Das Denken (διάνοια) ist ein inneres Reden — der reine Akt des Urtheilens in der Seele. Als sein Resultat erscheint jetzt die Vorstellung, welche entweder Bejahung oder Verneinung in der Verbindung der Begriffe mit enthält und dem einen die Bedeutung des Subjektes, dem anderen die des Prädikates verleiht; endlich ist die φαντασία eine Anschauung, welche aus der Verbindung einer Wahrnehmung (αἴσθησις) durch das Medium einer Vorstellung hindurchgehend ein Urtheil einschließt. Wo also von Wahrheit oder Irrthum die Rede sein kann, da muß, auf welcher Stufe psychischer Thätigkeit man sich auch bewegen mag, die logische Funktion des Urtheilens stattgefunden haben. Diese zieht sich durch

alle hindurch als das gemeinsame und das eigentliche Merkmal menschlicher Seelenthätigkeit.

Nach dem Inhalt und Grundgedanken des Dialoges bestimmt sich auch die Methode der Behandlung. Der Sophist erwirbt dem Dienste der Dialektik auch in dieser Beziehung manche neue Hülfsmittel. Nicht ohne Bedeutsamkeit trägt die ganze Untersuchung den Namen des Sophisten — einen Appellativnamen, nicht, wie sonst, den Namen einer bestimmten Persönlichkeit. Wir haben schon erwähnt, daß Platon auf seinem jetzigen Standpunkt sich mit den in der Geschichte der Philosophie gegebenen Richtungen aus einander setzt. Der Sophist vereinigt eine Kritik aller in sich, je nach dem principiellen Wesen ihrer Anschauungsweise geordnet. Die Sophistik gehört zwar auch zu den historisch gegebenen Erscheinungen philosophischer Bestrebungen; aber sie hat historisch nur negative Bedeutung; ihrem Wesen nach verdient sie aber die entschiedenste Beachtung der Philosophie überhaupt. Zwischen der Dialektik und Sophistik ist ein eben so großer Unterschied wie zwischen Wahrheit und Unwahrheit. Beide schließen sich als direkte Gegensätze aus. Darum kommt die Sophistik auch nicht innerhalb der Untersuchung und nicht nach der unterschiedenen Richtung ihrer einzelnen Vertreter zur Besprechung, sondern dient der äußeren Einkleidung und wird wie eine Schale um den dem Auge und Verständniß der Menge sich verhüllenden Kern herumgelegt. Alle andern philosophischen Systeme dagegen lassen sich, weil sie in ihrer Einseitigkeit doch noch Wahrheit enthalten, nach dem Maße dieser Wahrheit in die höhere Erkenntniß der Platonischen Lehre aufnehmen. Die Sophistik aber muß abgestreift, durchbrochen und vernichtet werden, aber nur die Schale, die unter sich den Kern verbirgt; sonst vernichtet sie selbst die Philosophie. Ihre Macht aufzulösen und zu vernichten bewährt sie an den früheren Systemen.

Sie sind ihr gegenüber ohne Waffen. Nur die wahre Philosophie kann den Kampf gegen sie mit Erfolg aufnehmen, weil sie auch erkennt was in der Natur des Denkens und Seins ihr als Angriffspunkt dient oder zur Zufluchtsstätte und Festung wird, falls sie sich selbst vertheidigen muß. Ihre Kraft beruht, um es kurz zu sagen, auf dem Gegensatz, seine Bedeutung in logischer und metaphysischer Hinsicht ins rechte Licht zu stellen ist daher die Aufgabe und das Streben des Philosophen. Dadurch wird er seiner selbst Herr. Das Wirken des Gegensatzes beschränkt sich aber nicht auf die Sophistik allein; er ist ebenso mächtig in der Einseitigkeit niederer Systeme, und ebenso gefährlich in der Unwahrheit oder Halbwahrheit des gewöhnlichen Denkens mit seinem Meinen ohne tiefe Begründung, wie er in der Wahrheit echt philosophischer Erkenntniß bedeutsam wird, in welcher jedes seiner Glieder nach bestimmtem Maße zu seinem Rechte kommt. Weil es also die Sophistik ist, welche zuerst die Kraft des Gegensatzes nutzbar macht, zielt sie auf das innerste Wesen des Denkens selbst und seine Principien, wenn auch selbst im Gegensatz zu ihnen, und umkränzt in sofern in Wahrheit auflösend alle Einzelerscheinungen philosophischen Erkenntnißstrebens so lange, bis ihr in der vollen Wahrheit der stärkere siegesgewisse Gegner entgegentritt. Wenn wir nun nach diesem Gesichtspunkt des Gegensatzes Sophistik, vorplatonische philosophische Lehrmeinungen, unphilosophische Denkthätigkeit des gewöhnlichen Lebens und echte Dialektik in eine stufenmäßige Ordnung bringen und mit einander vergleichen dürfen, so wirkt der Gegensatz auf den beiden mittleren Stufen, wenn auch mit verschiedener Kraft, so doch unbewußt; auf der untersten und obersten Stufe aber kommt er mit Bewußtsein zur Anwendung und Geltung. Der Sophist weiß zu täuschen, indem er den Werth des Gegensatzes aufhebt und die Grenzen zwischen

Sein und Nichtsein verschiebt und darum Schein an die Stelle der Wahrheit und des Seins setzt. Der Dialektiker dagegen weiß aus den Gegensätzen die Wahrheit zu finden, indem er die Grenzen ihrer Glieder feststellt. Hieraus ergibt sich für die Methode der Philosophie 1) daß eine Vorstufe für die dialektische Erkenntniß jene vom Sophisten fälschlich geübte Antilogik bildet, welche gerade aus den in den Begriffen und dem Sein vom Denken gefundenen Antinomieen die Aporieen oder Schwierigkeiten hervorkehrt und löst; 2) daß die Kritik philosophischer Ansichten eben dadurch auch der eigenen Erkenntniß des Philosophen förderlich wird, daß er sie nach dem Gegensatz in ihnen in ihrer Einseitigkeit zu erkennen und zu würdigen weiß; 3) daß das dichotomische Verfahren der Eintheilung*) seine tiefere Begründung durch den in Sache und Begriff herrschenden Gegensatz erhält. Aus ihm hebt sich wiederum der Gegensatz der Synthese und Analyse heraus, je nach dem Standpunkt welchen die Betrachtung sich wählt gegenüber den Gattungen und Arten und ihrer naturgemäßen Stellung zu einander

Gewiß gehört der Sophistes zu den wichtigsten und schönsten Dialogen, sieht man auf die allgemeinen Resultate oder auf die an früheren Systemen geübte Kritik oder die Methode der Behandlung oder auf die Form der Darstellung und äußern Einkleidung, durch welche sich dieser Dialog, weil sie dem Inhalt durchaus entspricht, zu einem vollendeten Kunstwerk abrundet.

*) Die Ironie, welche Platon gerade in den Classifikationen am Anfang und Ende des Dialoges absichtlich walten läßt, beweist aber daß er dieses methodische Hülfsmittel keineswegs überschätzt.

Inhalt.*)

Eingang p. 216—218 C. Begrüßung des Fremdlings. Stellung des Thema durch Sokrates: über das Wesen des Sophisten. Ueber diese ische und erotematische Vortragsweise.

I. Erster Haupttheil. p. 218 C—236 D. Definitionsversuch der Sophistik.

A. Dichotomisches Verfahren. p. 218 C—232 A.

1) Beispielsweise Definition des Angelfischers —221 C.

2) Definition des Sophisten nach dieser Methode p. 221 C—232 A als Jäger — 223 B Handelsmann — 224 E (Großhändler, Krämer, Fabrikant oder Selbstproducent), Wortkämpfer — 226 A, Reinigungs- oder Widerlegungskünstler — 231 B. Recapitulation der gewonnenen Definition — 232 A.

B. (Uebergangstheil) Kritik des Gehaltes dieser Definitionen und Ansatz zu neuer Definition. p. 232 A—236 D.

*) Während sich der Inhalt des Theaitetos nach dem Princip der Dreitheilung gliederte, so läßt sich im Sophisten durchweg dichotomisches Eintheilungsverfahren wahrnehmen. Nur scheinbar weicht Platon davon ab z. B. in der Stellung der Hauptheile, davon wir vier unterscheiden. Davon gehören jedoch der erste und letzte und die beiden mittleren zusammen. Die Dichotomie in unserem Dialoge wird, wie die Einleitung dargethan hat, durch den Inhalt erfordert. Aber sie ist keineswegs allgemein gültiges Princip für die Gliederung aller platonischen Dialoge. Platon läßt sich diese vielmehr jedesmal nach dem Zweck und Grundgedanken und Charakter der ganzen Untersuchung bestimmen, so daß alle Dialoge auch in dieser Beziehung, mit einander verglichen, die größte Mannigfaltigkeit darbieten. Ein pedantisches schülerhaftes Disponieren nach der Schablone war dem kunstsinnigen freigestaltenden Geiste unseres Philosophen fremd; aber die volle Herrschaft, die er über die Sache übte, schuf von selbst die dem Inhalt jedesmal adäquate Durchsichtigkeit der Form.

1) Nothwendigkeit einer gemeinschaftlichen begrifflichen Unterlage in diesen Definitionen. Den Ausgang bildet der Widerspruch (Eristik). Frage nach den Objekten, auf welche sich die Kunst des Sophisten bezieht. Nichts soll ausgeschlossen sein: vorzugsweise hält sie sich aber an Allgemeinbegriffe wie Sein und Werden. Aber der Widerspruch stützt sich nur auf Schein, nicht auf Wahrheitserkenntniß. Daher Frage: wie ist der Schein des Nichtigen ohne Wahrheitserkenntniß möglich? — p. 234 A.

2) Neuer Definitionsversuch. Nachahmungskunst, deren Theil das Scheinbilden in Reden ist. Aporie zwischen Falschem und Wahrem, Sein und Schein, hervorgehend aus dem Satz, daß das Nichtseiende sei — 236 D.

II. Zweiter Haupttheil p. 236 D — 251 A. Kritischer Theil. Untersuchung über das Verhältniß des Nichtseins und Seins zu einander.

A. Darlegung der Schwierigkeit in diesem Verhältniß bei abstrakter Fassung der Begriffe p. 236 D—242 A.

1) Aporieen, die sich mit dem Begriffe des Nichtseienden an sich verbinden —239 B.

a) Zur Negation des Nichtseienden drängt der Ausschluß des Seienden, Etwas, Einheit, überhaupt der Zahl von ihm.

b) Aber die Negation desselben wird unmöglich (d. h. es selbst unwiderlegbar) eben durch den Ausschluß aller Prädikate.

2) Aporieen als Folgen der Annahme eines absolut Nichtseienden — 242 A. Aufhebung von Schein, Nachbildung, falscher Vorstellung, Unterschied zwischen Philosophen und Sophisten.

Consequenz: Nothwendigkeit, daß das Nichtseiende in gewissem Sinne sei und das Seiende in gewissem Sinne nicht sei.

B. Historische Kritik des Seinsbegriffes. 242 A — 251 A.

1) Kritik der Systeme nach dem Gesichtspunkt prädikativer Auffassung des Seins, der sich im Gegensatz von Einheit und Vielheit darstellt 242 A — 246 A.

a) Die Annahme eines Dualismus oder Vielheit ohne Einheit hebt sich durch die gemeinschaftliche Grundlage des (substantiell zu fassenden) Seinsbegriffs.

b) Die Annahme einer abstrakten Einheit des Seins enthält entweder Tautologie, oder führt in Dualismus, oder man behält nur eine inhaltsleere Formel (der Identität) übrig. Endlich ergeben sich bedeutende Aporieen aus dem Verhältniß des Seins zum Begriff des Ganzen und der Totalität.

Als nothwendig erweist sich: die Versöhnung zwischen Einheit und Vielheit im Seinsbegriff.

2) Kritik der Systeme nach substantieller Fassung des Seins p 246 A — 251 A.

a) Materialismus. Nachweis daß es unkörperliche Objekte gibt, und zwar thatsächlich (Seele) und begrifflich aus dem Begriffe des Seins als δύναμις 248 A.

b) Spiritualismus. Ausschluß alles Seins und aller Erkenntniß von der Erscheinungswelt ist die Folge einer einseitigen Begriffslehre. Nachweis, daß auch Werden und Wahrnehmung auf ein Sein zurückweist. Dem Ausschluß der Bewegung von Sein wird der Nachweis gegenüber gestellt, daß seine Erkennbarkeit ein Verhältniß desselben gleicherweise zur Ruhe wie zur Bewegung nothwendig macht — 251 A.

Die Consequenz, die verschwiegen wird, ist die Annahme der Ideenlehre.

III. Dritter Haupttheil 251 A — 260 A. Positive Lösung der Aporieen und Antinomieen in Bezug auf Sein und Nichtsein durch die Lehre von der Prädikabilität oder Gemeinschaft der Begriffe unter einander und Bestimmung der Dialektik.

A. Allgemeine Untersuchung über diese Lehre und ihr Verhältniß zur Dialektik. 251 A — 254 B.

1) Nachweis ihrer Nothwendigkeit. Die Frage ist: in wiefern sind verschiedene Prädikate für eine und dieselbe Sache möglich? (Einheit und Vielheit.) Leugnung der Prädikabilität hebt Urtheil und Rede auf. Unbeschränkte Ausdehnung verträgt sich nicht mit der Natur des Gegensatzes. Nothwendig wird die Annahme einer Lehre von der Gemeinschaft

der Begriffe, durch welche die Verbindungsfähigkeit jedes einzelnen mit anderen festgestellt und dem Umfang nach begrenzt wird. — 253 B.

2) Bestimmung der Aufgabe der Dialektik, welche dieses Geschäft zu üben hat 254 B. Einheit dieses Geschäftes mit der Eintheilung nach Gattungs- und Artbegriffen und der Methode der Analyse und Synthese — 254 B.

B. Specieller Theil 254 B — 260 A.

1) Anwendung jener Lehre auf die Begriffe Sein, Bewegung, Ruhe, Identität, Verschiedenheit, Nichtsein 254 B — 257 E.

a) Nachweis der Verschiedenheit und relativen Identität oder Gemeinschaft dieser Begriffe unter einander.

b) Bestimmung des Nichtseins als relative Verschiedenheit oder als kontradiktorischer Gegensatz eines Seins gegenüber einem bestimmten Andersein. Prädikative Bedeutung des Nichtseins.

2) Begrenzung der philosophischen Forschung und Andeutung später noch zu lösender Aporieen. 257 E — 268 A.

a) nach dem Inhalt des Begriffs des Nichtseins. Dieser droht im Gegensatz zum substantiellen Sein auch substantielle Bedeutung anzunehmen (Idee und Materie im platonischen Sinn.) — 258 E.

b) nach der Methode. Wichtigkeit des Gegensatzes; seine falsche und richtige Anwendung. Philosophie und Negation derselben — 260 A.

IV. Vierter Haupttheil 260 A — 268 D. Schlußdefinition des Sophisten.

A. Anwendung der in Bezug auf das Nichtsein gewonnenen Resultate. Nachweis der Möglichkeit des Irrthums 260 A — 264 C.

1) In Bezug auf Urtheil und Satz (Verbindung von Begriffen als Subjekt und Prädikat).

2) Verhältniß der psychischen Thätigkeit in Denken, Vorstellung und Anschauung zu dem logischen Gesetze des Urtheils.

B. Definition des Sophisten 264 C — 268 D. Scheinbildnerei. Bewußte und unbewußte Vorstellungsnachahmung. Schlußrecapitulation.

Der Sophist.

Theodoros, Sokrates, ein Fremdling aus Elea, Theaitetos, mehrere Jünglinge als Zuhörer.

[p. 216.] Theodoros. Gemäß unserer gestrigen Uebereinkunft, *) mein Sokrates, sind wir selber ordnungsmäßig erschienen und bringen in diesem Manne hier einen Fremdling mit, aus Elea gebürtig, einen Freund der Jünger des Parmenides und Zenon, einen ausgezeichneten Philosophen.

Sokrates. Hast Du, lieber Theodoros, vielleicht ohne es zu wissen, nicht einen Fremdling sondern einen Gott mitgebracht, wie Homeros sagt? **) Denn er spricht, die Götter träten als Beglei-

*) Vgl. Einleitung S. 297 und den Schluß des Theaitetos.

**) Platon hat zwei Stellen des Homer im Auge. Die eine findet sich Od. XVII, 485 – 488 und lautet:

Auch wohl Götter sogar, gleich fernherkommenden Fremden,
Jede Gestalt anziehend verhüllt, durchstreifen die Städte,
Achten des trotzigen Sinns und der züchtigen Sitte der Menschen;

die andere Od. IX, 270 f.:

Zeus ist der Fremden und auch der Schutzanflehenden Rächer,
Welcher, ein gastlicher Gott, scheutragende Fremde geleitet.

Diese scherzhafte Begrüßung des Fremden läßt doch gleich den wesentlichen Inhalt des Dialoges vorbereiten. Der Philosoph und der Sophist sind schwer zu unterscheiden für alle

ter der Menschen auf, die an gerechter Scheu Theil haben, insbesondere aber der gastliche Gott, und schaue an der Menschen Uebermuth und züchtige Sitte. Vielleicht mag auch dir in ihm einer der Gewaltigen folgen, um uns schwache Menschen in unseren Gesprächen zu beobachten und zu widerlegen, ein Gott nämlich der Widerlegungskunst.

Theodoros. Das, lieber Sokrates, ist nicht des Fremdlings Art; er ist vielmehr bescheidener als die welche sich aufs Streiten gelegt haben. Ich halte ihn zwar keineswegs für einen Gott, sicher aber für einen göttlichen Menschen; denn so nenne ich alle Philosophen dieser Art.

Sokrates. Gewiß mit Recht, mein Freund. Jedoch scheint diese Art nicht viel leichter so zu sagen von Anderen zu unterscheiden als die des Gottes. Denn um des Unverstandes der Anderen willen erscheinen diese Leute in allerlei Gestalten und durchstreifen die Städte. Die nicht bloß vorgeblichen, sondern echten Philosophen blicken von der Höhe herab auf das Leben derer in der Tiefe und scheinen den Einen gar keiner Berücksichtigung, den Anderen der allerhöchsten Auszeichnung würdig. Bald gelten sie als Staatsmänner, bald als Sophisten, manchmal mögen sie gar die Meinung erwecken, als wären sie ganz und gar in Schwärmerei versunken. Doch möcht' ich gern den Fremdling fragen, wenn's ihm Recht ist, was die Leute in seiner Heimat davon [p. 217.] halten und welchen Namen sie dafür brauchen.

Theodoros. Von was denn halten?

Sokrates. Einem Sophisten, Staatsmann und Philosophen.

Nichtphilosophen, und doch sind sie in sich verschieden wie ein Gott, oder Gotterfüllter Mensch, und ein Bettler oder ein den gemeinen Nutzen suchender Fremdling, der nirgend eine Heimat hat.

Theodoros. Was fandest du denn hierin eigentlich für eine Schwierigkeit und welcher Art, daß du auf diese Frage kamst?

Sokrates. Nun folgende. Ob sie all dieß für Eines hielten oder für Zwei, oder, wie der Namen drei sind, auch drei Klassen unterschieden je nach einem Namen und für jeden eine entsprechende Klasse?

Theodoros. Er wird uns ja, denk ich, nicht versagen darauf einzugehen. Oder wie sollen wir sagen, mein lieber Fremdling?

Fremdling. So recht, mein Theodoros. Ich habe nichts dagegen einzuwenden; auch ist die Antwort nicht schwer, daß sie dieselben für dreierlei halten. Sie einzeln begrifflich zu definieren ist freilich keine geringe und leichte Aufgabe.

Theodoros. Zufällig hast du, Sokrates, einen Gegenstand berührt, ähnlich dem, über den wir ihn gerade befragten, ehe wir hierher kamen. Da brachte er auch uns gegenüber dieselbe Entschuldigung vor, wie jetzt gegen dich. Denn er gibt ja zu, die Sache hinlänglich gehört und nicht vergessen zu haben.

Kap. II. Sokrates. So schlag uns denn, lieber Fremdling, die erste Bitte nicht ab und sage uns weiter noch das: bist du gewohnt lieber auf dich selbst gestützt in langer Rede die Gedanken vorzutragen, die du gerade Jemanden mittheilen willst, oder in Frageweise, wie es z. B. auch Parmenides einst machte, und seine Sätze erörterte, als ich noch als junger Mann mit ihm zusammentraf, während er damals schon hoch bei Jahren war?*)

*) Daß eine solche Zusammenkunft des Sokrates mit Parmenides jemals stattgefunden habe ist sehr unwahrscheinlich. Platon fingiert sie, um den Dialog Parmenides einstweilen anzukündigen. Zugleich deutet er in dieser Weise auf den inneren Zusammenhang zwischen der eleatischen Dialektik und der sokratischen Begriffslehre. Beide vereinigen sich

Fremdling. Bei einem unverdroßenen und lenksamen Mitunterredner, lieber Sokrates, ist es so leichter, nämlich im Wechselgespräch mit einem Anderen, wo nicht, allein für sich.

Sokrates. Du darfst dir also unter den Anwesenden nur auswählen wen du willst. Denn alle werden dir willig folgen. Wenn du jedoch auf meinen Rath hören willst, so wirst du dir einen von den Jünglingen wählen, den Theaitetos da, oder auch einen Andern, wer dir etwa nach deinem Sinne ist.

Fremdling. Mich faßt eine gewisse Scheu, lieber Sokrates, gleich bei meinem ersten Zusammentreffen mit euch nicht in kurzen Sätzen, Rede gegen Rede, die Unterhaltung zu führen, sondern für mich allein eine lang ausgedehnte Rede zu halten, oder auch im Wechselgespräch mit einem Anderen gleichsam Parade zu machen. Denn in der That ist der Gegenstand, um den es sich jetzt handelt, nicht so kurz abzumachen, wie man es nach der Fragestellung erwarten könnte, sondern erfordert eine sehr lange Untersuchung. Andererseits jedoch scheint mir auch Unwillfährigkeit gegen dich und diese, zumal nach den einladenden Worten die du sprachst, unfreundlich und unhöflich. So ist mir denn auch Theaitetos [p. 218] als Mitunterredner willkommen sowohl nach meiner eigenen Erfahrung von einer früheren Unterhaltung mit ihm, als nach deiner jetzigen Empfehlung.

Theaitetos. Wirst du jedoch, lieber Fremdling, nach dem Vorschlag von Sokrates auch allen einen Gefallen erweisen?

Fremdling. Darüber, lieber Theaitetos, ist wohl kein Wort mehr zu verlieren. Von jetzt an würde sich natürlich die Rede

in der platonischen Dialektik. Dieß rechtfertigt aber Platon durch die innere Zusammengehörigkeit, die er anachronistisch als persönliche Zusammenkunft der beiden Philosophen darstellt.

an dich richten. Wenn du aber von der Länge derselben ermüdet und belästigt wirst, so miß nicht mir die Schuld bei, sondern deinen Freunden hier.

Theaitetos. Nun ich denke jetzt nicht so leicht zu ermatten. Sollte aber ein Fall der Art eintreten, so wollen wir auch den Sokrates hier, den Namensvetter des Sokrates, meinen Alters- und Studiengenossen, heranziehen; denn für ihn ist es nichts Ungewohntes, mit mir zusammen die meisten Anstrengungen durchzumachen.

Kap. III. Fremdling. Gut, darüber magst du dich im Fortgang der Untersuchung für dich allein entscheiden. In Gemeinschaft mit mir aber mußt du in Erwägung ziehen und zunächst, wie mir scheint, damit beginnen, das eigentliche Wesen des Sophisten aufzusuchen und in Worten darzustellen. Denn jetzt sind wir ja, du und ich, nur über den Namen im Einklang. Die Sache aber, auf die wir ihn anwenden, könnte Jeder von uns leicht in besonderer Weise bei sich auffassen. Man muß aber jedenfalls immer eher über die Sache mittelst Untersuchung Uebereinstimmung erzielen, als blos über den Namen ohne Untersuchung. Was aber eigentlich die Sippschaft ist die wir jetzt aufzusuchen gedenken, der Sophist nämlich, zu erfassen ist nicht das Allerleichteste. Wenn sodann Großes wohl durchgearbeitet werden soll, so ist darüber schon längst die allgemeine Ansicht, man müsse es eher an Kleinem und Leichterm üben als an dem Größten selbst. So gebe ich denn, lieber Theaitetos, auch jetzt uns beiden den Rath, da wir den Begriff des Sophisten für schwierig und schwer zu erjagen erklärt haben, die Verfolgung vorher an einem anderen leichtern Begriffe einzuüben, wenn du nicht etwa irgend einen anderen Weg anzugeben weißt, der rascher zum Ziele führt.

Theaitetos. Nein, ich weiß keinen.

Fremdling. Sollen wir also einem alltäglichen Begriffe nachgehen und ihn als Beispiel für das Wichtigere hinzustellen versuchen?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Was für einen Begriff könnten wir demnach uns vornehmen, der leicht erkennbar wäre und an sich geringfügig, aber doch eine ebenso umfangreiche Definition möglich macht als die wichtigeren Begriffe? Z. B. den Angelfischer, ist das nicht etwas allgemein Bekanntes, aber doch nicht eben vieler Beachtung werth geachtet?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Dennoch enthält er, [p. 219] hoff ich, die Methode der Begriffsbestimmung, wie sie unserem Zweck entspricht.

Theaitetos. Das wäre schön.

Kap. IV. Fremdling. Wohlan denn, laß uns damit beginnen. Sage mir, wollen wir ihn als einen Kunstverständigen gelten lassen, oder nicht, ihm aber ein anderes Vermögen zuschreiben?

Theaitetos. Keineswegs ausschließen von der Kunst.

Fremdling. Nun gibt es doch von allen Künsten im Ganzen zwei Formen.

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Der Landbau und die ganze auf jeglichen sterblichen Leib bezügliche Pflege, und andererseits die Kunst, welche mit der Zusammensetzung und Fertigung dessen sich beschäftigt, was unter uns bekanntlich Geräth heißt, und die Nachahmungskunst, alles das könnte man mit vollem Rechte mit einem Namen bezeichnen.

Theaitetos. Wie und mit welchem?

Fremdling. Alles was bisher nicht da war, dem später Jemand Dasein gibt, das bringt, sagen wir, der Daseingebende hervor, und das was sein Dasein erhält wird hervorgebracht.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Alles was wir eben durchnahmen hatte aber gerade in dieser Beziehung seine Wirksamkeit.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Wir könnten es also in der Bezeichnung „hervorbringende Kunst" zusammenfassen.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Die ganze Gattung dagegen, die auf Erlernung und Erkenntniß gerichtet ist, und den Gelderwerb, Wettkampf und Jägerei, könnte man recht eigentlich, weil keine dieser Künste Etwas fertigt, sondern theils was da ist und geworden ist durch Wort und That bewältigt, theils diejenigen es nicht erreichen läßt die es bewältigen wollen, also alle diese Arten könnte man deshalb treffend mit dem Namen einer „erwerbenden Kunst" bezeichnen.

Theaitetos. Ja das träfe.

Kap. V. Fremdling. Da nun die erwerbende und hervorbringende Kunst alle Künste zusammen darstellen, so fragt sichs, lieber Theaitetos, in welche von beiden wir die Angelfischerei setzen sollen?

Theaitetos. Offenbar doch wohl in die erwerbende.

Fremdling. Gibt es von dieser erwerbenden nicht zwei Arten? Während die eine mittelst Schenkens, Miethens, Kaufens bei freiem Willen von beiden Seiten einen Tausch erzielt, so würde doch was übrig bleibt, da es durch Wort oder That Alles mit Gewalt an sich bringt, die gewaltthätige sein?

Theaitetos. Nach dem Gesagten allerdings.

Fremdling. Muß man ferner nicht die gewaltthätige in zwei Theile theilen?

Theaitetos. Wie denn?

Fremdling. Die ganze offen ausgeübte Art derselben bestimmt man als Kampf, die heimliche durchweg als Jägerei.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Gewiß wäre es aber unnatürlich, wollte man die Jägerei nicht in zwei Hälften theilen.

Theaitetos. Sprich wie?

Fremdling. Man unterscheidet einerseits die Jagd auf Lebloses, andererseits auf lebende Wesen.

Theaitetos. Warum auch nicht? wenn ja beide Arten vorkommen.

Fremdling. Warum sollten sie nicht? Wir müssen [p. 220] jedenfalls die Jagd auf Lebloses auf sich beruhen lassen, weil sie, außer in Bezug auf einige Arten der Taucherkunst und andere unbedeutende Dinge der Art, keinen Namen hat; die andere aber, die Jagd auf lebende Wesen, wollen wir Thierjagd nennen.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Könnte man aber nicht mit Recht eine doppelte Art von Thierjagd aufführen? Die eine, die sich auf die Landthiere bezieht und nach vielen Gestalten und Namen sich unterscheiden läßt, die Landthierjagd, die andere aber, welche sich auf schwimmende Thiere*) bezieht, im Ganzen die Jagd im Flüssigen?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Von den Schwimmthieren ist, wie wir sehen, die eine Gattung befiedert, die andere lebt im Wasser.

Theaitetos. Allerdings.

*) Der Ausdruck schwimmende Thiere hat eine weitere Bedeutung und bezieht sich zugleich auf die im Wasser und der Luft (beide zusammen bilden das Flüssige) schwimmenden Thiere.

Fremdling. Nun heißt ja doch die ganze Jagd auf Geflügel die Vogeljagd?

Theaitetos. Gewiß, so heißt sie.

Fremdling. Die Jagd auf die Wasserthiere aber heißt so ziemlich im Ganzen Fischerei.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Weiter: könnt' ich nicht wieder diese Jagd nach zwei Hauptarten unterscheiden?

Theaitetos. Nach welchen?

Fremdling. Je nachdem die eine Jagd mit Schlingen von der Stelle aus*) vollzogen wird, die andere durch Verwundung.

Theaitetos. Wie meinst du und in welcher Weise unterscheidest du Beides?

Fremdling. Das eine, weil Alles was zur Verhütung des Entkommens Etwas in seinen Umfang einschließt passend eine Schlinge heißt.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Soll man also Fischerreusen, Netze, Flechten, Garne und dergleichen anders als Schlingen nennen?

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Diese Fangweise werden wir also die Schlingenjägerei nennen oder ihr einen ähnlichen Namen geben.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wenn aber der Fang mit Haken und Harpunen mittelst Verwundung vor sich geht, so müssen wir diese Jagd

*) Der Fischer, welcher ein Netz und dergl. auswirft, harrt auf seiner Stelle bis der Fisch in sein Garn kommt. Der Fischfang mit Harpunen und ähnlichen Instrumenten nöthigt ihn aber, seinen Raub aufzusuchen und zu verfolgen.

im Unterschied von jener mit einem Worte als eine wundenschlagende bezeichnen: oder welchen besseren Namen könnte man ihr geben?

Theaitetos. Sehen wir ab vom Namen. Der genügt auch schon.

Fremdling. Die Art nun der wundenschlagenden Jagd, welche bei Nacht geschieht, wird, mein' ich, weil sie beim Fackelscheine stattfindet, von den Jagdgenossen selbst Fackelfang genannt.

Theaitetos. Freilich.

Fremdling. Die Jagd bei Tage aber heißt im Ganzen, weil ja auch die Harpunen an der Spitze Haken haben, die Hakenfischerei.

Theaitetos. Ja freilich.

Kap. VI. Fremdling. Von der Hakenfischerei also unter der wundenschlagenden Jagd heißt die Art, welche von oben nach unten sich vollzieht, denk ich, Harpunenfang, weil man so vorzüglich die Harpunen anwendet.

Theaitetos. So sagen Einige.

Fremdling. Was übrig ist, ist so zu sagen nur noch eine Gattung.

Theaitetos. Welche denn?

Fremdling. Die welche in der entgegengesetzten Weise verwundet, mit der Angel geübt wird und nicht an jedem beliebigen [p. 221] Theile des Leibes den Fisch trifft, wie mit der Harpune geschieht, sondern jedesmal am Kopf und Maul des Gegenstandes der Jagd, und diesen von unten nach der entgegengesetzten Richtung nach oben mit Gerten und Röhren heraufangelt. Was werden wir wohl, lieber Theaitetos, als den Namen dieser Gattung angeben?

Theaitetos. Die Frage die wir uns eben zur Lösung vorlegten ist jetzt gerade, wie mir scheint, zum Abschluß gelangt.

Kap. VII. Fremdling. Jetzt also sind wir, du und ich, nicht bloß über den Namen der Angelfischerei übereingekommen, sondern haben auch die Definition der Sache selbst genügend erfaßt. Denn von der gesammten Kunst war die eine Hälfte erwerbend, von der erwerbenden gewaltthätig, von der gewaltthätigen die Jagd, von der Jagd die Thierjagd, von der Thierjagd die Schwimmthierjagd, von der Schwimmthierjagd der Schnitt nach unten die ganze Fischerei, von der Fischerei die wundenschlagende Art, von der wundenschlagenden die Hakenfischerei. Und die Art hiervon, welche mit einer Wunde von unten nach oben heraufangelt*), ist mit einem der Sache nachgebildeten Namen benannt worden, nämlich die Angelfischerei, die eben der Gegenstand unseres Suchens war.

Theaitetos. Der Nachweis ist durchaus befriedigend.

Kap. VIII. Fremdling. Wohlan! nach diesem Musterbild laß uns den Begriff des Sophisten zu finden suchen.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Und zwar war das die erste Frage der Untersuchung, ob man den Angelfischer als einen Nichtkünstler oder als Inhaber einer Kunst bestimmen müsse.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Werden wir denn diesen nun als Nichtkünstler oder jedenfalls als wahrhaftigen Sophisten bestimmen?

Theaitetos. Keineswegs als Nichtkünstler. Denn ich verstehe deine Meinung, wornach von diesem Mangel ganz und gar nicht getroffen wird wer diesen Namen trägt.

*) Im Griechischen ein Wortspiel mit zwei dem Namen nach keineswegs zusammengehörigen Worten. Das eine bedeutet an sich nur „heraufziehen".

Fremdling. Vielmehr als Inhaber einer Kunst muß man ihn gelten lassen, wie's scheint.

Theaitetos. Welcher denn nun eigentlich?

Fremdling. Bei den Göttern haben wir nicht gemerkt, daß der Mann dem andern nah verwandt ist?

Theaitetos. Welcher Mann und welchem?

Fremdling. Der Angelfischer dem Sophisten.

Theaitetos. In wiefern?

Fremdling. Waidmänner scheinen sie mir beide zu sein.

Theaitetos. In welchem Jagdbezirk der Eine? denn den Andern haben wir besprochen.

Fremdling. Wir haben doch die ganze Jagd in zwei Arten getheilt und die auf Schwimmthiere von der auf Landthiere unterschieden?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Und die eine Art haben wir durchgenommen, die sich nämlich ganz auf die im Wasser schwimmenden Thiere bezog; die Landjagd aber ließen wir ungetheilt und sagten sie sei vielgestaltig.

[p. 222] Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Bis zu diesem Punkte also gehen der Sophist und der Angelfischer zugleich von der Kunst des Erwerbens aus.

Theaitetos. Allem Anschein nach.

Fremdling. Von der Thierjagd an aber gehen sie aus einander: der Eine wendet sich nach dem Meere, den Strömen und Seen, um die in ihnen lebenden Wesen zu erjagen.

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Der Andere nach dem Land und in seiner Weise auch nach anderen Strömen, des Reichthums und der Jugend gleichsam „üppigen Wiesen", um die Geschöpfe darauf in seine Gewalt zu bringen.

Theaitetos. Wie so?

Fremdling. Es gibt in der Landjagd zwei Hauptarten.

Theaitetos. Die beiden wären?

Fremdling. Die eine auf zahme, die andere auf wilde Thiere.

Kap. IX. Theaitetos. Ei, gibt es denn eine Jagd auf zahme Thiere?

Fremdling. Gewiß, wenn nämlich der Mensch ein zahmes Thier ist. Bestimme nach Belieben, ob du gar kein zahmes Thier gelten läßt, oder sonst wohl ein zahmes, den Menschen aber als wildes ansiehst, oder den Menschen zahm nennst, aber keine Jagd auf Menschen für möglich hältst? Welche dieser Annahmen dir behagen mag, das gib uns genau an.

Theaitetos. Freilich halt' ich uns Menschen, lieber Fremdling, für ein zahmes Wesen und nehme auch eine Jagd auf Menschen als möglich an.

Fremdling. So laß uns auch die Jagd auf zahme Thiere zwiefach bestimmen.

Theaitetos. Nach welchem Gesichtspunkt?

Fremdling. Räuberei, Sklavenfang, Tyrannei und die gesammte Kriegskunst laß uns in einem Wort als Gewaltjagd zusammenfassen.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Die Rechtsstreit-, Volksrede- und Disputierkunst aber wollen wir, wiederum die Gesammtheit als Einheit, als eine Kunst, nämlich der Ueberredung, bezeichnen.

Theaitetos. Trefflich.

Fremdling. In der Ueberredungskunst laß uns zwei Arten annehmen.

Theaitetos. Welche?

Fremdling. Die eine stellt sich im Einzelverkehr dar, die andere im öffentlichen Leben.

Theaitetos. Ja, die beiden Arten kommen vor.

Fremdling. Ist nun ferner nicht der eine Theil der Einzeljagd lohndienerisch, der andere Geschenke bietend?

Theaitetos. Das versteh ich nicht.

Fremdling. Du hast offenbar noch nicht auf die Jagd der Verliebten geachtet.

Theaitetos. Weshalb?

Fremdling. Weil sie dem Gegenstand ihrer Jagd obendrein Geschenke machen.

Theaitetos. Sehr wahr.

Fremdling. Das soll also die Art der Liebeskunst sein.

Theaitetos. Wohl.

Fremdling. Die Abtheilung der lohndienerischen Kunst aber, welcher nach Anderer Gefallen im Umgang sich benimmt, und durchaus in der Belustigung Anderer ihre Lockspeise sich erkoren hat, während sie ihren Lohn nur in der Abfütterung der eigenen Person sucht, sie würden wir, denk ich, [p. 223] alle als Schmeichelei oder eine Art Belustigungskunst bezeichnen.*)

Theaitetos. Warum nicht?

Fremdling. Muß man dagegen nicht diejenige Art, welche um der Tugend willen des Umgangs zu pflegen vorgibt, aber klingende Münze als Lohn eintreibt, mit einem andern Namen bezeichnen?

*) Indem der Schmarotzer und Schmeichler Andere belustigt, sucht er auch nur die eigene „Lust".

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Mit welchem denn? Versuch' ihn anzugeben.

Theaitetos. Das ist klar. Den Sophisten nämlich haben wir, denk ich, gefunden. Mit dieser Bezeichnung glaub ich wenigstens ihm den rechten Namen zu geben.

Kap. X. Fremdling. Zufolge der jetzigen Untersuchung also muß, wie es scheint, eine Art der erwerbenden, gewaltthätigen Kunst, der Jägerei, und zwar der Thierjagd auf dem Lande, der Menschenjagd im Einzelverkehr, der für Geld verkaufenden Scheinerziehungskunst, die Jagd nämlich auf reiche und vornehme Jünglinge, wie unsere jetzige Untersuchung ergibt, als Sophistik bezeichnet werden.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Laß uns weiter in folgender Weise die Sache ansehen. Der fragliche Gegenstand gehört nämlich in eine gar nicht so schlichte, sondern gar vielseitige Kunst hinein. Ja auch an dem früher Gesagten haftet der Schein als sei er nicht die Art, für die wir ihn jetzt ausgeben, sondern eine ganz andere.

Theaitetos. Wie so denn?

Fremdling. Die Kunst des Erwerbs zerfiel doch in zwei Arten und hatte einerseits die Jägerei, andererseits die Tauscherei zur Unterabtheilung?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Wollen wir nun zwei Arten der Tauscherei annehmen, eine gabenspendende und eine waarenfeilhaltende?

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Gewiß, werden wir weiter sagen, läßt auch die waarenfeilhaltende Kunst eine doppelte Theilung zu.

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Wir werden die der Producenten unterscheiden

als Selbſtverkauf, und die welche fremde Produkte verhandelt als Handel.

Fremdling. Ferner: Heißt nicht der Theil des Handels, welcher im eigenen Staate vor ſich geht und ſo ziemlich die Hälfte deſſelben ausmacht: Kleinhandel?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Der Theil dagegen, welcher von einem Staate nach dem andern den Austauſch vermittelt durch Ein- und Verkauf: Großhandel.

Theaitetos. Freilich.

Fremdling. Aus Erfahrung wiſſen wir doch, daß der eine Theil des Großhandels die Mittel für des Leibes Unterhalt und ſeine Bedürfniſſe, der andere aber die für die Seele beſtimmten durch Verkauf gegen Geld umſetzt?

Theaitetos. Wie meinſt du das?

Fremdling. Vielleicht ſind uns die auf die Seele bezüglichen unbekannt, denn die andere Art kennen wir doch wohl?

Theaitetos. Ja.

[p. 224.] Fremdling. Wir wollen alſo ſagen, daß die geſammte Muſik, welche von Stadt zu Stadt hier eingekauft dorthin ausgeführt und verkauft wird, die Malerei und Gaukelerei und vieles Andere, was der Seele halber theils zu ihrer Erholung, theils zu ernſter Beſchäftigung eingeführt und verkauft wird, dem Einführenden und Verkäufer mit nicht geringerem Rechte den Namen eines Großhändlers erwerbe als der Verkauf von Speiſen und Getränken.

Theaitetos. Da haſt du ganz Recht.

Fremdling. Wirſt du nicht auch den, welcher Wiſſenſchaften aufkauft und von Stadt zu Stadt umſetzt, mit demſelben Namen benennen?

Theaitetos. Ganz gewiß.

Kap. XI. Fremdling. Sollte nun nicht mit vollem Recht der eine Theil dieſes Geiſteswaarengroßhandels die Schauſtellungskunſt*) heißen, während man den anderen zwar nicht minder komiſch als den erſtern, doch, weil er im Verkauf von Wiſſenſchaften ſich äußert, auch mit einem der Sache nahe verwandten Namen bezeichnen müßte?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Alſo von dieſem Wiſſenſchaftshandel muß man einmal den Theil, der ſich auf die Wiſſenſchaft von den übrigen Künſten bezieht, mit einem eigenen, den aber, welcher auf das Wiſſen von der Tugend geht, wieder mit einem anderen Namen benennen.

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. In Bezug auf die Uebrigen möchte wohl in der That die Bezeichnung Kunſthandel treffend ſein: du aber verſuche für den letzteren den Namen anzugeben.

Theaitetos. Welchen Namen könnte man ſonſt dafür nennen, ohne fehlzugreifen, als was wir eben ſuchen, die Gattung der Sophiſtik?

Fremdling. Keinen anderen. Wohlan, laß uns nun zuſammenſtellen und ſagen, daß ſich in der erwerbenden Kunſt der Tauſcherei, dem Waarenfeilhalten, dem Großhandel mit Geiſteswaaren in Bezug auf Reden und Wiſſenſchaften der Handel mit der Tugend zweitens als Sophiſtik dargeſtellt habe.

Theaitetos. Herrlich.

---

*) Die griechiſche Bezeichnung Epideiktik war zwar nicht ungebräuchlich, eine Klaſſe der Reden fällt ſogar unter ſie, aber über dieſes Prunken mit geiſtigen und künſtleriſchen Erzeugniſſen, welches dieſe ſelbſt zu einer käuflichen Waare macht und die Kunſt entwürdigt und den Poſſen des Gauklers gleichſtellt, läßt Platon ſeinen Spott ergehen.

Fremdling. Drittens dächt ich, wenn Jemand hier in der Stadt sich niederließe und Wissenschaften über eben diese Dinge theils einkaufte, theils selbst zusammenbraute und durch ihren Vertrieb sich seinen Lebensunterhalt erwürbe, dann wirst du auch diesem keinen anderen Namen geben als den eben gefundenen.

Theaitetos. Wie sollt ich auch?

Fremdling. Also wirst du in der erwerbenden Kunst, der Tauscherei, dem Waarenfeilhalten, auch den Kleinhandel sei's mit eignen sei's mit fremden Produkten in beiderlei Gestalt die Gattung des Wissenschaftshandels, der sich überhaupt auf dergleichen Dinge bezieht, wohl immer Sophistik nennen?

Theaitetos. Nothwendig. Denn man muß die Konsequenz der Untersuchung anerkennen.

Kap. XII. Fremdling. Laß uns nun weiter untersuchen, [p. 225] ob die Gattung, deren Spuren wir eben folgen, mit einem Dinge folgender Gestalt Aehnlichkeit hat.

Theaitetos. Mit was für einem?

Fremdling. Ein Theil der Erwerbekunst war uns doch der Kampf.

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Eine doppelte Theilung desselben schlüge doch nicht aus der Art.

Theaitetos. Sprich nach welchen Gesichtspunkten.

Fremdling. Wenn wir den einen Theil als Wettstreit, den andern als Fechtkunst bezeichnen. . . .

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Und für den Theil der Fechtkunst, welcher Leib gegen Leib geübt wird, einen Namen wie etwa Zwingkunst für ziemlich passend und zweckmäßig erklären.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Welchen anderen Namen sollte man aber dem durch Reden gegen Reden geübten Kampfe geben als den der Streitkunst?

Theaitetos. Keinen anderen.

Fremdling. Die ganze Gattung der Streitkunst muß aber zwiefach angesehen werden.

Theaitetos. In wiefern?

Fremdling. In sofern sie nämlich durch lange Reden gegen wiederum lange geübt wird, die sich auf Recht und Unrecht im öffentlichen Leben beziehen, ist sie die Rechtsstreitkunst.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Diejenige aber, die im Privatverkehr geübt wird und sich in Fragen und Antworten zersplittert, nennen wir doch wohl gewöhnlich nicht anders als Disputierkunst.

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Allen Streit, der im Handel und Wandel geführt, aber auf Gerathewohl und kunstlos in dieser Beziehung abgemacht wird, wollen wir zwar als eine Gattung der Disputierkunst gelten lassen, da ihn die Untersuchung als etwas Besonderes erkannt und unterschieden hat, aber einen eigenen Namen verdient er, wie er ihn von den Früheren nicht erhalten hat, auch von uns jetzt nicht zu bekommen.

Theaitetos. Wohl; denn er zertheilt sich allzusehr in kleine und mannigfaltige Stücke.

Fremdling. Dagegen pflegen wir doch das kunstgemäße, auf das Recht und Unrecht an sich und sonst alles im Allgemeinen sich beziehende Disputieren gewöhnlich Eristik zu nennen.

Theaitetos. Freilich.

Fremdling. In der Eristik nun gibt es in der That eine besitzverderbende und eine besitzerwerbende Art.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Laß uns demnach versuchen die Bezeichnung anzugeben, welche man jeder von beiden zu geben hat.

Theaitetos. Das muß man wohl.

Fremdling. Ich glaube in der That, daß die Art, welche aus Lust an der Beschäftigung damit ohne Sorgen für das eigene Vermögen getrieben wird und in Bezug auf die Form des Ausdrucks von den meisten Zuhörern nicht eben mit Lust gehört wird, daß diese nach meiner Meinung keinen andern Namen habe als Schwatzhaftigkeit.

Theaitetos. Freilich heißt sie so.

Fremdling. Was nun im Gegensatz zu ihr aus den Streitigkeiten im Privatverkehr Erwerb macht, versuche du denn deinerseits jetzt anzugeben.

Theaitetos. Was könnte man wohl anders sagen ohne zu fehlen, als daß wieder jener wunderbare Mann, den wir verfolgen, jetzt zum vierten Male zum Vorschein gekommen sei, der Sophist nämlich?

[p. 226.] Fremdling. Nichts Anderes also ist der Sophist, wie die Untersuchung uns wieder klar gemacht hat, als die besitzerwerbende Art, ein Theil wie's scheint von der Eristik, der Disputierkunst, der Fechtkunst, des Wettstreits der Erwerbkunst.

Theaitetos. Allerdings.

Kap. XIII. Fremdling. Siehst du, wie sehr der Spruch Recht hat, dieses Wild sei vielgestaltig und wie man sagt nicht mit einer Hand zu fassen?

Theaitetos. So muß man es mit beiden fassen.

Fremdling. Ei freilich; und nach Kräften muß man so verfahren und etwa folgender Spur von ihm nachsetzen. Sage mir, einige Ausdrücke beziehen sich doch auf Hausgeschäfte?

Theaitetos. Gar viele. Doch nach welchen aus der Masse fragst du denn?

Fremdling. Der Art wie wir z. B. sagen durchseihen, durchsieben, schaufeln und sondern.

Theaitetos. Was nun?

Fremdling. Außerdem ferner: krempeln, abziehen, einweben, und tausend andere derartige Kunstausdrücke kennen wir doch? Nicht wahr?

Theaitetos. Was wolltest du doch eigentlich an ihnen erläutern, daß du nach allen fragtest und diese als Beispiele aufstelltest?

Fremdling. Die genannten Ausdrücke heißen allzusammen Bezeichnungen für ein Ausscheiden?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Nach meiner Ansicht also werden wir die Kunst, weil sie eine ist in allen, auch eines Namens würdigen.

Theaitetos. Und welches Namens?

Fremdling. Sonderkunst.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Bedenke denn, ob uns auch von ihr wieder zwei Arten ersichtlich werden?

Theaitetos. Für mich geht das Bedenken zu rasch, das du verlangst.

Fremdling. Jedenfalls fand in den genannten Sonderungen theils eine Trennung des Schlechteren vom Besseren, theils des Gleichen vom Gleichen Statt.

Theaitetos. Nachdem du's ausgesprochen hast, erscheint es mir auch ungefähr so.

Fremdling. Für die eine weiß ich keinen gebräuchlichen

Ausdruck, für die Sonderung aber, welche das Beſſere übrig läßt und das Schlechtere entfernt, hab ich einen.

Theaitetos. Sprich welchen?

Fremdling. Jede Sonderung der Art nennt man, wie ich denke, allgemein Reinigung.

Theaitetos. Wohl, ſo heißt ſie.

Fremdling. Das kann nun wohl Jeder ſehen, daß die Reinigungskunſt doppelter Art iſt?

Theaitetos. Ja bei Muße vielleicht; jetzt ſeh ichs allerdings nicht.

Kap. XIV. Fremdling. Es iſt gewiß paſſend, die Maſſe von Reinigungsarten, die auf Körper ſich beziehen, in einem Wort zuſammenzufaſſen.

Theaitetos. Welche und in welchem Worte?

Fremdling. Die der lebenden Weſen: alles was innerhalb des Leibes durch richtige Ausſonderung mittelſt Gymnaſtik und Heilkunſt [p. 227] gereinigt wird und was hinſichtlich der äußeren Theile, freilich anſtößig zu nennen, die Badekunſt leiſtet und die Reinigung der lebloſen Körper, deren Beſorgung die Walkerei und überhaupt die Putzkunſt enthält und die nach vielen kleinen Rückſichten auch viele anſcheinend lächerliche Namen trägt.

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Jedenfalls, lieber Theaitetos. Indeß für den Gang der Unterſuchung liegt an dem Schwammwaſchen nicht mehr und nicht weniger als am Arzneitrinken, ob nun die eine Reinigung uns geringen, die andere großen Nutzen bringt. Denn um ſich Einſicht in alle Künſte zu verſchaffen, ſucht ſie Verwandtſchaft und Nichtverwandtſchaft derſelben zu erkennen und ſchätzt nach dieſer Seite alle gleich, und hält im Hinblick auf die Aehnlichkeit die eine durchaus nicht für lächerlicher als die andere, und ſieht darin daß

Jemand die Jagdkunſt lieber mittelſt der Feldherrnkunſt anſchaulich macht als mit dem Läuſefang gar nichts Erhabeneres, ſondern meiſt nur größere Pruukſucht. So wird es ihr auch jetzt bei der Frage, welchen Namen wir allen Kräften beilegen, welche einen Körper, einen belebten oder unbelebten, zu reinigen die Aufgabe haben, gleichgültig ſein, welcher Ausdruck am anſtändigſten klingen mag; er ſoll nur, die Reinigung der Seele ausgenommen, alle in ſich umſpannen und enthalten, welche auf etwas Anderes ſich beziehen. Denn ſie hat es jetzt auf die Abgrenzung der Reinigung abgeſehen, welche auf das Denken ſich bezieht, wenn wir nämlich ihr eigentliches Ziel verſtehen.

Theaitetos. Ja ich habs verſtanden, und gebe zu, daß es zwei Arten der Reinigung gibt und daß eine ſich auf die Seele bezieht, unterſchieden von der auf den Leib bezüglichen.

Fremdling. Ganz vortrefflich. So höre mir denn das Weitere an und verſuche ebenfalls das Genannte doppelt zu theilen.

Theaitetos. Je nachdem du mich anleiteſt, will ich mit dir die Theilung verſuchen.

Kap. XV. Fremdling. Im Unterſchied von der Tugend nennen wir doch Etwas in der Seele Schlechtigkeit?

Theaitetos. Ei freilich.

Fremdling. Nun: Reinigung hieß ja das Eine zurücklaſſen und das entfernen was irgend ſchlecht iſt.

Theaitetos. So hieß es.

Fremdling. Mit dem Ausdruck Reinigung der Seele werden wir alſo die Harmonie nicht ſtören, ſofern wir eine Entfernung der Schlechtigkeit der Seele finden?

Theaitetos. Gewiß nicht.

Fremdling. Nun muß man zwei Arten von Schlechtigkeit in der Seele annehmen.

Theaitetos. Welche denn?

[p. 228.] Fremdling. Die eine vergleichbar der Krankheit, die andere der Häßlichkeit, die sich im Körper entwickelt.

Theaitetos. Das versteh ich nicht.

Fremdling. Vielleicht hast du Krankheit und Zwiespalt nicht für identisch gehalten?

Theaitetos. Auch darauf weiß ich nichts zu erwidern.

Fremdling. Verstehst du unter Zwiespalt etwas Anderes als die in Folge eines Widerstreits entstehende Verderbniß des von Natur Verwandten?

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Und ist Häßlichkeit etwas Anderes als die überall mißgestaltete Gattung der Maßlosigkeit?

Theaitetos. Gewiß nicht.

Fremdling. Ferner. Haben wir nicht die Wahrnehmung gemacht, daß in der Seele Schlechtgearteter Vorstellungen mit Begierden, der Wille mit der Lust, die Vernunft mit dem Schmerz, und zwar alle diese Seelenverhältnisse gegenseitig, in Streit gerathen?*)

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Und doch ist Alles nach der Nothwendigkeit Gesetz verwandt gestaltet.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Mit Recht also werden wir die Schlechtigkeit einen Zwiespalt und Krankheit der Seele nennen?

Theaitetos. Ganz richtig.

*) Diese Aeußerung nebst der Antwort des Theaitetos sollte wohl nach dem folgenden „Ganz richtig" zu stehen kommen. Es würde mit ihm die neue Darstellung über die Häßlichkeit der Seele oder den Irrthum zweckmäßig beginnen.

Fremdling. Ferner. Wollen wir Alles was die Kraft der Bewegung in sich hat und ein Ziel zu erreichen vorhat, aber nach jeglichem Anlauf daran vorbeischießt und es nicht erreicht, wollen wir dieses Mißgeschick aus dem Ebenmaß ableiten, das sich in der Relation darstellt, oder im Gegentheil aus dem Mangel eines Maßes?

Theaitetos. Offenbar aus letzterem.

Fremdling. Indeß befindet sich jede Seele, wie wir wissen, über jedes Objekt nur ohne ihren Willen in Irrthum.

Theaitetos. Ganz gewiß.

Fremdling. Der Irrthum ist nun jedenfalls nichts Anderes als ein Mißverstehen, während die Seele nach Wahrheit strebt, ihre Auffassung aber an der Sache vorübergeht.

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Eine unverständige Seele muß also als häßlich und maßlos gelten.

Theaitetos. Wohl.

Fremdling. Es befinden sich demnach, scheint es, diese beiden Arten des Uebels in ihr, von denen die eine von den Meisten Schlechtigkeit genannt wird und ganz entschieden eine Krankheit derselben ist.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Die andere aber nennen sie Irrthum. Daß er jedoch eine nur in der Seele vorkommende Schlechtigkeit ist, wollen sie nicht zugeben.

Theaitetos. Ich muß durchaus zugestehen was ich eben noch bezweifelte, als du es sagtest, daß es zwei Arten der Schlechtigkeit in der Seele gibt und daß man Feigheit, Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit überhaupt als eine Krankheit in uns ansehen und

das Mißgeschick des so häufigen und mannigfaltigen Irrthums als Häßlichkeit gelten lassen muß.

Kap. XVI. Fremdling. Nicht wahr, in Bezug auf den Leib haben sich gegen diese beiden Uebelstände zwei Künste gebildet?

Theaitetos. Welche denn?

Fremdling. Gegen die Häßlichkeit die Gymnastik, gegen [p. 229] die Krankheit aber die Heilkunst.

Theaitetos. Offenbar.

Fremdling. Paßt nun nicht auch gegen Uebermuth, Ungerechtigkeit, Feigheit nach ihrem Wesen unter allen Künsten am meisten die Kunst zu strafen, die Rechtspflege?

Theaitetos. Wahrscheinlich; wenigstens so zu sagen nach menschlichem Dafürhalten.

Fremdling. Könnte man ferner gegenüber dem Irrthum überhaupt eine andere mit größerem Rechte angeben als die Lehrkunst?

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Wohlan denn: soll man von der Lehrkunst nur eine einzige Art gelten lassen oder mehrere, und zwei gewisse seien die Hauptarten darunter?

Theaitetos. Ich wills überlegen.

Fremdling. Etwa auf folgende Art, scheint es mir, würden wir es am leichtesten finden können.

Theaitetos. Auf welche?

Fremdling. Wenn wir zusähen, ob wohl der Irrthum in der Mitte durch eine Theilung zuläßt; denn wenn der ein doppelter wird, dann nöthigt er offenbar auch die Lehrkunst zwei Theile zu haben, einen für jede einzelne seiner beiden Arten.

Theaitetos. Wie weiter? Ist dir irgend wie ersichtlich, was wir jetzt suchen?

Fremdling. Ja ich glaube in dem Irrthum eine große und schwierige Art abgegrenzt zu sehen, welche allen seinen anderen Theilen das Gleichgewicht hält.

Theaitetos. Welche denn?

Fremdling. Daß Jemand Etwas zu wissen glaubt ohne es zu wissen. Hierdurch nämlich scheinen überhaupt alle die Täuschungen zu entstehen, welche unser Denken treffen.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Und gewiß wird doch nur dieser einzigen Art des Irrthums der Name Unwissenheit beigelegt?

Theaitetos. Ganz gewiß.

Fremdling. Welchen Namen soll man aber nun dem Theil der Lehrkunst geben, welcher davon frei macht?

Theaitetos. Ich glaube, lieber Fremdling, der andere umfaßt die Fachdisciplinen; dieser aber heißt wenigstens hier bei uns „Bildung." *)

Fremdling. Nun fast bei allen Hellenen, lieber Theaitetos. Indeß müssen wir auch noch zusehen, ob er jetzt schon ganz untheilbar ist oder noch eine der Benennung würdige Theilung zuläßt?

Theaitetos. Freilich muß man das.

Kap. XVII. Fremdling. Also ich glaube, man spaltet noch etwa nach folgendem Gesichtspunkt.

*) Es scheint auch in der Art und Weise, wie Platon diesen Ausdruck einführen läßt, Spott über die Athener zu liegen, welche sich auf ihre „allgemeine Bildung" nicht wenig zu gute thaten. Der Ausdruck παιδεία war gewissermaßen zu einem Schlagwort des jungen Athen geworden, das in seiner leeren Formgewandtheit auf die altväterische Kernweisheit mit Verachtung herabsah. Ein gutes Wort verliert durch den Mißbrauch, den es in einer bestimmten Zeit erleiden muß, seinen Credit.

Theaitetos. Nach welchem?

Fremdling. Der eine Weg der Lehrkunst, die sich in Reden bewegt, scheint schroffer, die andere Seite ebener zu sein.

Theaitetos. Was für eine Bestimmung sollen wir doch von jedem dieser beiden aufstellen?

Fremdling. Der eine ist etwas altmodisch, altväterisch, und seiner bediente man sich zumeist gegen die Söhne, und auch jetzt thun es noch Viele, wenn sie ihnen einen Fehler machen, theils [p. 230] unter Zanken, theils mit sanfterem Zureden. Im Allgemeinen kann man diese Art am richtigsten Ermahnung nennen.

Theaitetos. Gut so.

Fremdling. Der andere aber — scheinen doch Einige, gestützt auf eine wissenschaftliche Untersuchung der Sache, die Ansicht gewonnen zu haben: jede Unwissenheit sei unfreiwillig und wer glaube weise zu sein, der wolle in den Stücken nie etwas lernen, worin er sich für einen Meister halte, und nur unter vieler Mühe bringe die ermahnende Art der Bildung ein klein wenig zu Stande.

Theaitetos. Da haben sie doch auch Recht.

Fremdling. Um daher diese Meinung zu beseitigen, fangen sie es auf eine andere Weise an.

Theaitetos. Auf welche denn?

Fremdling. Sie richten über den Gegenstand, worüber Einer glaubt Etwas vorzubringen, ohne daß es wirklich der Fall ist, nach allen Seiten Fragen an sie. Dann locken sie, weil jene sie gehen lassen, ihre Vorstellungen leicht heraus, setzen sie in ihrer Erörterung in Verbindung und stellen sie nebeneinander, und weisen dadurch nach, daß diese Vorstellungen sich selbst zugleich über dieselben Objekte in denselben Verhältnissen nach denselben Gesichtspunkten widersprechen. Wenn nun Jene das sehen, so ärgern sie sich über sich selbst und werden gegenüber Andern zahm, und auf diese

Weise also werden sie von hohen und festgewurzelten Vorstellungen über die eigene Person befreit, und diese Befreiung*) hört sich unter allen am angenehmsten mit an und geht für den, welchen sie betrifft, am gefahrlosesten vor sich. Denn, mein lieber Sohn, sowie die Leibesärzte überzeugt sind, der Leib könne von der ihm zugebrachten Nahrung nicht eher Vortheil haben, bis man die Hindernisse in ihm entfernt hätte, so haben auch Jene ganz denselben Gedanken in Betreff der Seele und meinen, sie werde von den ihr zugebrachten Wissenschaften nicht eher Vortheil ziehen, bis man sie durch Widerlegung zur Beschämung brächte und dadurch die den Wissenschaften hinderlichen Vorstellungen entfernte und den Menschen rein darstelle, so daß er nur das zu wissen glaubt, was er wirklich weiß, aber nichts mehr.

Theaitetos. Das ist gewiß die beste und vernünftigste Haltung der Seele.

Fremdling. Aus all diesen Gründen müssen wir daher behaupten, lieber Theaitetos, daß auch die Widerlegung eine sehr wichtige und einflußreiche Art der Reinigung ist und müssen annehmen, daß wer sich nicht widerlegen läßt, und wär es auch der Großkönig, als ungeläutert in den wichtigsten Dingen, ungebildet und häßlich geworden sei in den Stücken, in welchen vollkommene Läuterung und Schönheit erforderlich ist, wenn Jemand wahrhaft glückselig sein soll.

Theaitetos. Jedenfalls.

Kap. XVIII. Fremdling. Nun denn, wie soll man die nen-

*) Man hat wohl an eine Befreiung aus dem Kerker zu denken, vielleicht aber auch an eine Art Operation im Sinne der Sokratischen Maieutik. Vgl. Theaitetos p. 150 f. S. 171 ff. der Uebersetzung.

nen, welche dieſe Kunſt üben? Denn ich ſcheue mich, ſie [p. 231] Sophiſten zu nennen.

Theaitetos. Warum denn?

Fremdling. Daß wir ihnen nicht eine allzugroße Ehre anthun!

Theaitetos. Aber der eben beſprochene Gegenſtand hat doch mit Etwas der Art Aehnlichkeit.

Fremdling. Das hat ja auch ein Wolf mit einem Hunde, das wildeſte mit dem zahmſten Thiere. Wer ſicher gehen will muß immer bei Aehnlichkeiten am allermeiſten auf der Hut ſein. Denn das iſt ein höchſt ſchlüpfriges Gebiet. Doch gut; ſie ſollen es ſein. Denn wenn man ſich gehörig in Acht nimmt, ſo wird, denk ich, über bedeutungsloſe Grenzen kein Streit entſtehen.

Theaitetos. Das iſt ja nicht wahrſcheinlich.

Fremdling. Es ſei alſo von der Sonderkunſt die Reinigungskunſt, von dieſer der auf die Seele bezügliche Theil abgegrenzt; davon die Lehrkunſt, von der Lehrkunſt die Bildungskunſt, von der Bildungskunſt aber ſoll die auf eitle Scheinweisheit gerichtete Widerlegung, wie ſich in der jetzigen Unterſuchung die Sache herausgeſtellt hat, keinen anderen Namen tragen als: die nach ihrem adligen Geſchlecht hochedle Sophiſtik.

Theaitetos. Gut. Ich bin aber jetzt wegen der zahlreichen Reſultate, die zum Vorſchein gekommen ſind, im Unklaren, welche Bezeichnung in Wirklichkeit dem Sophiſten gebührt, wenn man die Wahrheit ſagen und behaupten will.

Fremdling. Mit Recht biſt du im Unklaren. Indeß darfſt du glauben, daß auch Jener eben jetzt in großer Verlegenheit iſt, in welchem Winkel der Unterſuchung er noch durchſchlüpfen ſoll.

Denn Recht hat das Sprüchwort: allen auszuweichen iſt nicht leicht. *) Jetzt alſo müſſen wir ihm erſt recht zuſetzen.

Theaitetos. Da haſt du Recht.

Kap. XIX. Fremdling. Zuerſt laß uns alſo Halt machen, und gleichſam Athem holen und während der Raſt bei uns ſelbſt Abrechnung halten. Wohlan, in wie viel Geſtalten hat ſich uns der Sophiſt dargeſtellt? Denn ich denke zuerſt ward er erfunden als ein ſoldempfangender Jäger auf junge reiche Leute.

Fremdling. Zweitens als ein Großhändler mit den auf die Seele bezüglichen Kenntniſſen.

Theaitetos. Freilich.

Fremdling. Und erſchien er drittens nicht als ein Krämer mit eben demſelben Artikel?

Theaitetos. Ja und viertens als Producent und Selbſtverkäufer in Kenntniſſen.

Fremdling. Gut erinnert! Das Fünfte will ich verſuchen ins Gedächtniß zurückzurufen. Nämlich ein Athlet war er in dem Wettkampf mit Reden, und zwar in dem Gebiete der Eriſtik.

Theaitetos. Ja ſo war es.

Fremdling. Das Sechſte jedoch war fraglich. Dennoch aber ſtellten wir feſt und gaben zu, daß er ein Reiniger ſei von Vorſtellungen, welche in der Seele Wiſſenſchaften hinderlich ſind.

Theaitetos. Allerdings.

[p. 232.] Fremdling. Siehſt du nun wohl ein, daß, wenn Jemand vieler Dinge kundig erſcheint und mit dem Namen nur einer Kunſt benannt wird, daß das keine geſunde Erſcheinung iſt,

*) Das Sprüchwort iſt vom Ringkampfe hergenommen. Zu „allen" iſt „Griffen" (λαβάς) zu ergänzen. Die Hauptkunſt beim Ringen beſtand eben darin, ſich vom Gegner nirgends feſt faſſen zu laſſen. Deshalb ſalbte man ſich vorher auch mit Oel.

sondern offenbar vermag derjenige, dem es in Bezug auf eine Kunst so geht, den eigentlichen Mittelpunkt in ihr nicht zu erkennen, auf welchen sich alle diese Kenntnisse beziehen; deswegen nennt er auch den Besitzer mit vielen Namen statt mit einem.

Theaitetos. So scheint recht eigentlich das Sachverhältniß zu sein.

Kap. XX. Fremdling. Daß uns wenigstens das nicht in der Untersuchung aus Trägheit begegne! Laß uns vielmehr zunächst eine der über den Sophisten ausgesagten Bestimmungen aufgreifen. Denn eines gerade schien mir am meisten ihn zu bezeichnen.

Theaitetos. Welches denn?

Fremdling. Wir sagten doch, er sei ein Mann des Widerspruchs?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Ferner nicht auch, daß er gerade darin ein Lehrer der Uebrigen werde?

Theaitetos. Wie weiter?

Fremdling. Laß uns dann zusehen, in welchem Fach solche Menschen behaupten Meister des Widerspruchs zu bilden. Unsere Betrachtung mag von vornherein in folgender Weise vor sich gehen. Wohlan! Bilden sie zu dieser Fähigkeit in Betreff der göttlichen Dinge, welche der großen Menge verhüllt sind?

Theaitetos. Man sagt das allerdings von ihnen.

Fremdling. Ferner Alles was sichtbar ist von Himmel und Erde und was dazu gehört?

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Doch wann ja in ihren Privatcirkeln die Rede kommt auf Werden und Sein im Allgemeinen, so wissen wir gewiß, daß sie nicht bloß selbst Meister sind im Widerspruche, sondern auch die Andern dazu geschickt machen, wie sie es selber sind.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Versprechen sie nicht ferner auch in Betreff der Gesetze und der Politik insgesammt Andere zu Meistern im Streite zu machen?

Theaitetos. Wenn sie das nicht versprächen, würde ja Niemand gegen sie so zu sagen ein Wort verlieren.

Fremdling. Was man ferner in Betreff aller Künste und in Bezug auf jede einzelne jedesmal dem Meister selbst entgegnen müsse, das liegt doch als Gemeingut schriftlich aufgezeichnet da für Jeden, der sich unterrichten will.

Theaitetos. Du denkst, scheint mir, an die Schriften des Protagoras über das Ringen und andere Künste.*)

Fremdling. Und an Schriften vieler Anderer, mein Trefflicher. Doch scheint nicht wirklich in der Kunst des Widerspruchs eine Kraft zu liegen, welche zum Streite über Alles ausreicht?

Theaitetos. Wie's wenigstens den Anschein hat, bleibt fast Nichts unberührt.

Fremdling. Doch, mein Sohn, bei den Göttern hältst du das für möglich? Denn vielleicht mögt ihr Jungen hierauf einen schärferen Blick haben, während der unsrige allzu kurzsichtig ist.

Theaitetos. Was denn und auf was [p. 233] meinst du

*) Ob Protagoras besondere Schriften über das Ringen und dergl. geschrieben habe, ist zweifelhaft. Jedenfalls hat er in seinen sophistischen Streitschriften die Ringkunst als Beispiel für die Eristik aufgestellt. Es liegt dieß der Auffassung der Sophisten, wie überhaupt dem Wesen ihrer Kunst, nahe; Platon liebt daher seinerseits ebenfalls diese Zusammenstellung. Für Beides dient der Dialog Euthydemos als Beweis, in dem wir zwei Brüder, die ihrem Stande nach Ring- und Waffenkämpfer sind, als Sophisten auftreten sehen.

denn eigentlich? Denn ich verstehe den Sinn deiner jetzigen Frage nicht recht.

Fremdling. Ob ein Mensch Alles wissen kann?

Theaitetos. Dann wäre fürwahr unser Geschlecht ein glückseliges, lieber Fremdling.

Fremdling. Wie könnte also einem Sachverständigen gegenüber je Jemand widersprechen und etwas Gesundes vorbringen, ohne Etwas von der Sache zu verstehen?

Theaitetos. Keineswegs.

Fremdling. Was wäre denn nun das Wunder bei der sophistischen Fertigkeit?

Theaitetos. In welcher Beziehung?

Fremdling. In welcher Weise sie eigentlich im Stande sind den jungen Leuten die Meinung beizubringen, daß sie selbst in allen Stücken die allerweisesten wären. Denn wenn sie nicht richtig zu widersprechen wüßten und es jenen nicht so erschiene, und wenn sie dabei um des Widerspruchs willen keine große Einsicht zu besitzen schienen, so würde ihnen doch offenbar, wie du ja sagst, kaum Jemand Geld geben und dafür eben dieser Leute Schüler werden wollen.

Theaitetos. Freilich kaum.

Fremdling. So aber wollen sie doch?

Theaitetos. Gar sehr.

Fremdling. Sie scheinen also wohl von den Gegenständen Kenntnisse zu besitzen, in welchen sie widersprechen?

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Sie thun es aber in allen Stücken, sagen wir?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Sie gelten also bei ihren Schülern in allen Stücken als weise?

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Und sind es doch nicht. Denn das wurde ja als unmöglich erkannt.

Theaitetos. Ei freilich.

Kap. XXI. Fremdling. So hat sich denn herausgestellt, daß der Sophist im Besitze eines scheinbaren Wissens über alle Dinge sich befindet, aber nicht im Besitze der Wahrheit.

Theaitetos. Allerdings, und diese eben ausgesprochene Ansicht scheint sehr wohlbegründet.

Fremdling. Nehmen wir also ein noch deutlicheres Beispiel vor.

Theaitetos. Welches denn?

Fremdling. Folgendes. Gib mir recht genau Acht und versuche mir darauf zu antworten.

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Wenn Jemand behauptete, er verstehe über alle Dinge zwar nicht zu reden, noch zu widersprechen, aber alle zusammen zu machen und auszuführen mit einer einzigen Kunst . . .

Theaitetos. Wie meinst du alle?

Fremdling. Gleich den Anfang des Gesagten begreifst du nicht. Denn das „alle zusammen" verstehst du wohl nicht?

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Ich zähle also dich und mich unter die Alle, und außer uns alle Thiere und Bäume.

Theaitetos. Wie meinst du?

Fremdling. Wenn Jemand behauptete, er wolle mich und dich und die übrigen Geschöpfe alle machen.

Theaitetos. Was meinst du denn da für ein Machen? Denn [p. 234] einen Landmann wirst du gewiß nicht meinen. Denn du nanntest ihn auch einen Thiermacher.

Fremdling. Ja und dazu auch des Meeres und der Erde, des Himmels, der Götter und aller übrigen Dinge. Und doch, sobald er etwas davon fertig hat, verkauft er das Einzelne um eine ganz kleine Münze.

Theaitetos. Du scherzest.

Fremdling. Wie? Ist denn die Behauptung von Jenem, daß er Alles wisse und es einen Anderen lehren könne für einen kleinen Preis in kurzer Zeit, ist die nicht für Scherz zu halten?

Theaitetos. Sicher wohl.

Fremdling. Kennst du eine kunstvollere und gefälligere Art des Scherzes als die Nachahmungskunst?

Theaitetos. Keineswegs. Denn du hast eine gar inhaltsreiche und vielgestaltige Art genannt und Alles in ein Wort zusammengefaßt.

Kap. XXII. Fremdling. Wenn also Jemand sich rühmt durch eine einzige Kunst Alles machen zu können, so erkennen wir doch, daß er Nachahmungen meint, die mit den wirklichen Dingen dieselben Namen tragen, und so durch die Malerkunst sich in den Stand setzt, die Unvernünftigen unter den kleinen Kindern, indem er ihnen von Ferne das Gemalte zeigt, zu täuschen, als ob er so geschickt wäre, in Wirklichkeit zu verfertigen was ihm irgend auszuführen in den Sinn käme.

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Nun weiter. Erwarten wir nicht eine andere Kunst der Art in Reden? Oder läßt sich das nicht erreichen, daß man die Jünglinge und Leute, die von der Wahrheit der Dinge noch fern abstehen, durch die Ohren mit Reden bezaubere, indem man ihnen von Allem in Worte gefaßte Nachbilder darstellt, so daß man ihnen den Glauben beibringt, die Worte seien Wahrheit und der Redende sei schier in allen Stücken der allerweiseste Mann?

Theaitetos. Warum sollt es nicht auch eine Kunst der Art geben?

Fremdling. Wenn nun, lieber Theaitetos, die damaligen Zuhörer nach Ablauf einer hinreichenden Zeit im Fortschritt ihres Lebensalters an die wirklichen Dinge nahe herankommen und durch die empfangenen Eindrücke genöthigt werden, die Dinge scharf ins Auge zu fassen, müssen da nicht nothwendig die meisten die damals angenommenen Vorstellungen umwandeln, so daß ihnen das Große klein, das Leichte schwer scheint, kurz überall alle die an Worten haftenden Vorstellungen umgestoßen werden von den Thatsachen in der Wirklichkeit, die sich Geltung verschaffen?

Theaitetos. Ja, so weit ich bei meinen jungen Jahren das beurtheilen kann. Auch ich gehöre, glaub ich, noch zu den fernab Stehenden.

Fremdling. Deshalb wollen wir Alle, die wir hier sind, versuchen und versuchen es jetzt schon, dich ohne jene Eindrücke so nahe als möglich heranzuführen. Ueber den Sophisten aber sage mir Folgendes. Steht das schon fest, daß er zu den [p. 235] Gauklern gehört, als Nachahmer der Wirklichkeit, oder sind wir noch schwankend, ob er etwa in Wahrheit im Besitz des Wissens von ebenso vielen Dingen sich befindet, als er über Dinge abzusprechen im Stande ist?

Theaitetos. Ei gar, lieber Fremdling. Nein, das steht jetzt nach dem Gesagten ziemlich fest, daß er zu denen gehört, welche es mit dem Scherzen halten.

Fremdling. So soll man ihn also für einen Gaukler und Nachahmer erklären?

Theaitetos. Warum denn nicht?

Kap. XXIII. Fremdling. Wohlan denn, jetzt ist es unsere Aufgabe, das Wild nicht wieder loszulassen. Denn wir haben ihn

so ziemlich eingefangen in dem Garne, das unter den Geräthen in unseren Reden für derartige Zwecke da ist. Darum soll er für diesmal dem Wurfe nicht entgehen.

Theaitetos. Welchem denn?

Fremdling. Daß er gewiß zu der Klasse der Tausendkünstler gehöre.

Theaitetos. Auch ich theile diese Ansicht über ihn.

Fremdling. Demnach ist unser Beschluß, so rasch wie möglich die bildermachende Kunst einzutheilen, auf ihrem Gebiete abzusteigen und, wenn der Sophist uns gleich Stand hält, ihn zu fassen nach dem Gebote jenes königlichen Wortes und diesem ihn auszuliefern und den Fang darzustellen.*) Sollte er jedoch irgendwo in die Theile der Nachahmungskunst sich einducken, so wollen wir ihm nachfolgen und immer die Partie theilen, welche ihn aufnimmt, bis er gefaßt ist. Jedenfalls soll weder er noch irgend eine andere Sippschaft je sich rühmen der Nachforschung von Leuten entgangen zu sein, die so ins Einzelne und Ganze nachzusetzen und einzugehen verstehen.

Theaitetos. Da hast du Recht. So soll es gehen.

Fremdling. Nach der früher geübten Weise der Theilung glaub ich auch jetzt zwei Arten der Nachahmungskunst zu erblicken.

*) Das Gebot, auf welches sich Platon bezieht, ist das des Perserkönigs Dareios. Dieser hatte dem Datis aufgetragen, die Cretriäer und Athener lebendig gefangen ihm vorzuführen. Jenen gegenüber hatten daher die persischen Soldaten, damit ihnen keiner entgienge, eine Kette gebildet und sie vollständig umschlossen und eingefangen, wie man es mit dem Wilde bei einem Treibjagen zu machen pflegt. In dieser Weise will es jetzt der Fremdling mit den Sophisten machen. Er soll so umstellt werden, daß ihm kein Ausweg übrig bleibt. Dann muß er endlich sicher gefangen werden.

Doch in welcher von beiden sich eigentlich die „Gestalt" befinden mag, nach der wir suchen, das glaub ich jetzt noch nicht ergründen zu können.

Theaitetos. Nun sage doch zunächst und lege uns dar, welche beiden Arten du meinst.

Fremdling. Als eine Kunst sehe ich darin die nachbildende enthalten. Sie besteht zumeist darin, wenn Jemand nach den Maßverhältnissen des Originales nach Länge, Breite und Tiefe die Nachahmung entstehen läßt, und dazu noch dem Einzelnen die für es passenden Farben verleiht.

Theaitetos. Wie? Versuchen das nicht alle Nachahmenden?

Fremdling. Nicht doch diejenigen, welche irgend ein großes Ding nachbilden oder malen. Denn wenn sie die wirklichen Maßverhältnisse des Schönen wiedergeben wollten, weißt du, dann würde das Obere kleiner erscheinen als recht und das Untere [p. 236] größer, weil jenes aus der Ferne, dieses aus der Nähe von uns angeschaut wird. Lassen darum nunmehr nicht die Meisten die Wirklichkeit auf sich beruhen, und bilden nicht die wirklichen Maßverhältnisse, sondern die dem Scheine nach schönen in die Abbilder ein?*)

Theaitetos. Allerdings.

*) Man hat an die Anwendung der Perspektive in der Malerei zu denken. Die Verkleinerung findet dabei Statt nach den Verhältnissen des Gesichtsbildes, welches der darzustellende Gegenstand hervorruft, nicht nach den wirklichen Maßverhältnissen. In Bezug auf diese ist dann natürlich die Verkleinerung der unteren Theile eine relativ größere als die der oberen, weil jene schon in ihrer natürlichen Größe gesehen, jene aber als aus der Ferne kleiner geschätzt wurden als sie wirklich sind.

Fremdling. Nennt man also mit Recht das eine, weil es nämlich ähnlich ist, ein Bild?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. So ist denn auch der damit beschäftigte Theil der Nachahmungskunst, wie wir vorher sagten, Nachbildekunst zu nennen?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Wie nennen wir ferner das, welches wegen der äußeren Verhältnißmäßigkeit dem Schönen ähnlich zu sein scheint, wenn aber Jemand in die Lage kommt derartige Dinge genau zu betrachten, dem nicht einmal ähnlich ist, dem es gleichen soll? Nicht, weil es scheint, aber nicht ähnlich ist, ein Scheinbild?

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Hat nicht diese Art eine sehr große Verbreitung in der Malerei und der ganzen Nachahmungskunst?

Theaitetos. Ei freilich.

Fremdling. Wir würden demnach der Kunst, welche ein Scheinbild, aber kein Nachbild zu Stande bringt, ganz treffend den Namen der scheinbildenden beilegen?

Theaitetos. Ganz gewiß.

Fremdling. Diese beiden Arten also meinte ich von der bildentwerfenden Kunst, die nachbildende und scheinbildende.

Theaitetos. Mit Recht.

Fremdling. Was ich aber auch damals nicht recht wußte, welcher von beiden man den Sophisten zuweisen müsse, das kann ich auch jetzt noch nicht deutlich erkennen, vielmehr ist der Mann in Wahrheit ein Wunder und schwer zu durchschauen; hat er sich doch auch jetzt gar leicht und fein in ein der Erforschung unzugängliches Gebiet geflüchtet.

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Stimmst du mit vollem Bewußtsein zu, oder hat dich jetzt gleichsam der Andrang der Rede in der Gewohnheit mitfortgerissen rasch deine Zustimmung zu geben?

Theaitetos. Wie meinst du das und in welcher Beziehung?

Kap. XXIV. Fremdling. Wir sind, mein Trefflicher, wirklich in einer durchaus schwierigen Untersuchung begriffen. Denn das Erscheinen und Scheinen, aber nicht Sein, und Etwas sagen, aber nicht die Wahrheit, all diese Begriffe sind immer in der Vergangenheit wie in der Gegenwart mit Schwierigkeit erfüllt gewesen. Denn wie Jemand durch die Behauptung, daß falsche Reden und Vorstellungen wirklich möglich seien, und zwar grade durch diesen Ausspruch, sich nicht in Widerspruch verwickeln soll, das, lieber Theaitetos, [p. 237] ist durchaus schwer zu begreifen.

Theaitetos. Wie so denn?

Fremdling. Dieser Satz hat die Voraussetzung zu machen gewagt, daß das Nichtseiende sei. Denn in anderer Weise wäre doch Irrthum nicht möglich. Der große Parmenides aber, mein Sohn, hat uns, als wir noch Knaben waren, von vornherein und bis zu Ende das Bekenntniß abgelegt und in Prosa wie in Versen so sich ausgesprochen:

Niemals denke dir das,*) sagt er, als möglich es sei, was da nicht ist,
Sondern von diesem Weg halt ferne das forschende Denken.

*) Bei der Verschiedenheit der vorgeschlagenen Lesarten, deren keine überzeugende Kraft besitzt, darf der Uebersetzer selbst ohne äußeren Anhalt an ein bestimmtes Wort den nothwendigen Sinn wiedergeben. Es scheint aber auch nicht ganz grundlos μή ποτε τοῦτο σοῇς zu lesen, da das letzte Wort, das bedeutungsvolle Prädicat des Satzes, in dem zweiten Verse durch das Substantivum νόημα wieder aufgenommen zu sein scheint. Denn der zweite Vers ist nur eine Umschreibung der ersten Hälfte des ersten.

Von jenem also wird der Satz bezeugt; doch zu allermeist würde er selbst die Wahrheit bestätigen, wenn man ihn richtig prüft. Das laß uns also zuerst in Betracht ziehen, wenn es dir nichts verschlägt.

Theaitetos. In Beziehung auf mich verfüge nach Gutdünken; bedenke aber auf welchem Wege der Beweis am besten das Ziel erreichen wird, und den gehe selbst und führe mich auch darauf.

Kap. XXV. Fremdling. Gut, das soll geschehen. So sage mir denn: wagen wir wohl das absolut Nichtseiende irgend auszusprechen?

Theaitetos. Warum denn nicht?

Fremdling. Wenn also nicht bloß um Streitens noch Scherzens willen, sondern ganz im Ernste Einer der Zuhörer eine wohlüberlegte Antwort geben sollte, worauf man diesen Namen — das Nichtseiende — beziehen müsse, zu was und an was für einem Objekte würde er wohl Gebrauch davon machen, und was würde er auf jene Frage vorbringen?

Theaitetos. Eine schwere Frage, die, möcht ich sagen, für einen Menschen in meinem Alter ganz unlösbar ist.

Fremdling. Ist nicht wenigstens soviel klar, daß man auf etwas Seiendes das Nichtseiende nicht beziehen darf?

Theaitetos. Wie sollte man?

Fremdling. Nicht wahr, wenn nicht auf das Seiende, dann würde doch auch eine Beziehung auf Etwas nicht richtig sein?

Theaitetos. Wie so?

Fremdling. Das ist uns doch klar, daß wir in jedem Fall auch den Ausdruck Etwas in Bezug auf ein Seiendes anwenden. Denn es allein für sich auszusprechen, gleichsam nackt und losgelöst von allen Dingen, ist unmöglich. Nicht wahr?

Theaitetos. Ei freilich.

Fremdling. Gibst du nun dieser Erwägung folgend zu, daß wer „Etwas" sagt jedenfalls von irgend Einem rede?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Denn das Etwas ist ja ein Zeichen für die Einheit, wie ein Paar für die Zweiheit, und Einige für eine Mehrheit?

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Wer also nicht von Etwas redet, der wird, scheint es, ganz nothwendigerweise durchaus gar Nichts aussagen.

Theaitetos. Sehr nothwendig.

Fremdling. Darf nun das Zugeständniß auch nicht einmal soweit gehen, daß ein solcher Mensch zwar rede, aber freilich Nichts sage, muß man vielmehr behaupten, daß er nicht einmal rede, wenn er ja versucht Nichtseiendes auszusprechen?

Theaitetos. So wäre jedenfalls die Untersuchung zum Ende der Schwierigkeit gekommen.

[p. 238.] Kap. XXVI. Fremdling. Triumphiere ja noch nicht. Denn es ist, mein Trefflicher, noch immer eine Schwierigkeit da, ja unter allen die größte und Hauptschwierigkeit. Denn sie geht gerade auf das Princip in der Untersuchung.

Theaitetos. Wie so? sprich und halte nicht zurück.

Fremdling. Einem Seienden läßt sich doch ein anderes Seiendes beilegen?

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Soll es aber möglich sein, einem Nichtseienden ein Seiendes beizulegen?

Theaitetos. Wie denn?

Fremdling. Wir rechnen doch die gesammte Zahl unter das Seiende?

Theaitetos. Jedenfalls, wenn man überhaupt Etwas als seiend setzen darf.

Fremdling. Laß uns also ja nicht einmal versuchen weder eine Mehrheit noch eine Einheit aus der Zahl an das Nichtseiende heranzubringen.

Theaitetos. Ja, das wäre wohl ein unpassender Versuch, wie die Untersuchung darlegt.

Fremdling. Wie könnte man nun die nichtseienden Objekte oder das Nichtseiende entweder durch den Mund aussprechen oder überhaupt nur im Denken fassen ohne Zahl?

Theaitetos. Sprich in wiefern?

Fremdling. Wenn wir sagen die nichtseienden Objekte, versuchen wir da nicht eine Mehrheit zuzufügen?

Theaitetos Allerdings.

Fremdling. Und andererseits nicht die Einheit, wenn man Nichtseiendes sagt?

Theaitetos. Ganz klar.

Fremdling. Und doch erklären wir den Versuch für nicht gerechtfertigt und passend, ein Seiendes mit einem Nichtseienden zusammenzufügen.

Theaitetos. Da hast du ganz Recht.

Fremdling. Siehst du nun ein, daß es unmöglich ist, das Nichtseiende an und für sich richtig auszusprechen, oder zu nennen oder zu denken, sondern daß es vielmehr undenkbar, unsagbar, unaussprechbar und unbegreifbar ist?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Hatte ich nun Unrecht, wenn ich eben ein Reden darüber als die größte Schwierigkeit bezeichnete? Doch wir haben noch eine andere noch größere zu erwähnen.

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Du Wunderlicher! Du siehst es dem Gesagten selbst nicht an, daß das Nichtseiende auch den der es negieren will in Verlegenheit bringt, und zwar so sehr, daß es ihn zwingt, sich selber über es zu widersprechen, wenn er es zu negieren versucht.

Theaitetos. Wie meinst du das? Erkläre es noch deutlicher.

Fremdling. Man sollte doch nicht das „deutlicher" an mir selbst erproben. Denn während ich voraussetzte, das Nichtseiende dürfe weder mit der Einheit noch der Vielheit eine Verbindung eingehen, hab ich es doch eben erst recht „Eines" genannt. Denn ich sage: das Nichtseiende. Du verstehst mich doch?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Ferner hatte ich auch kurz vorher behauptet, es sei unaussprechbar, unsagbar und unbegreifbar. Folgst du?

Theaitetos. So ziemlich.

Fremdling. Widersprach ich nun nicht dem [p. 239] Vorhergehenden, wenn ich ihm ein Sein beizulegen versuchte?

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Hab ich ferner in dieser Verbindung nicht von ihm geredet, als ob es Eines wäre?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Obwohl ich es für unbegreifbar, unsagbar und unaussprechbar erklärte, richtete ich doch die Untersuchung ein, als hätte sie es mit Einem zu thun.

Theaitetos. Ei freilich.

Fremdling. Wir behaupten aber, wenn Jemand richtig reden wolle, so dürfe er es weder als Eines noch als Vieles bestimmen und dürfe es überhaupt gar nicht nennen. Denn auch schon nach dieser Benennung würde es in der Form der Einheit prädiciert.

Theaitetos. Jedenfalls.

Kap. XXVII. Fremdling. Was wird man nun noch von mir sagen? Denn meine Niederlage in Betreff der Negation des Nichtseienden konnte man ja schon längst erkennen, und jetzt erst recht. Daher laß uns nicht, wie ich schon sagte, an meinen Worten die richtige Ausdrucksweise über das Nichtseiende erproben, sondern laß uns doch das jetzt an dir in Betracht nehmen.

Theaitetos. Wie meinst du:

Fremdling. Wohlan, weil du noch jung bist, so gib dir einmal alle mögliche Mühe und mache kühn und herzhaft den Versuch in richtiger Weise von dem Nichtseienden Etwas auszusagen, ohne Sein oder Einheit oder eine Mehrheit damit in Verbindung zu setzen.

Theaitetos. Da müßt ich fürwahr ein großes und albernes Wohlgefallen an dem Wagstück haben, wenn ich dich nun solche Erfahrungen machen sehe und wollte doch selbst mich dran wagen.

Fremdling. Nun, wenn dirs Recht ist, so wollen wir dich und mich in Ruhe lassen. Bis wir aber auf Jemanden treffen, der es zu leisten im Stande ist, solange laß uns sagen, daß der Sophist in überaus pfiffiger Weise sich an einen unzugänglichen Ort verkrochen habe.

Theaitetos. Höchst wahrscheinlich.

Fremdling. Wenn wir daher behaupten wollen, er besitze eine scheinbildende Kunst, so wird er nach diesem Gebrauche der Ausdrücke uns anfassen und unsere Sätze leicht in ihr Gegentheil umkehren, und wenn wir ihn einen Bildverfertiger nennen, fragen, was wir denn überhaupt eigentlich unter einem Bilde verstehen? Drum, lieber Theaitetos, muß man bedenken, was man dem jungen Herrn auf seine Frage antworten soll.

Theaitetos. Offenbar würden wir die Bilder in dem Wasser

und in den Spiegeln anführen, ferner die gemalten und geformten, und Alles was sonst in der Art vorkommt.

Kap. XXVIII. Fremdling. Offenbar, lieber Theaitetos, hast du noch keinen Sophisten gesehen.

Theaitetos. Wie so?

Fremdling. Er wird dir blinzeln oder auch thun als hätte er gar keine Augen.

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Wenn du ihm die Antwort so gibst, wird er über deine Rede lachen, wenn du zu ihm sprechen willst, als sehe er, und wird vorgeben [p. 240] er kenne keine Spiegel, kein Wasser, überhaupt kein Sehen, nur nach der Consequenz der Rede wird er dich fragen.

Theaitetos. Nach was denn?

Fremdling. Nach dem Gemeinsamen in allen diesen Dingen, welche du mit einem Worte zu bezeichnen für gut hieltest, indem du für alle „Bild" sagtest, als wären sie Eines, und nanntest doch viele. Sprich also und wahre dich und weiche vor dem Menschen nicht zurück.

Theaitetos. Wie sollten wir denn, lieber Fremdling, ein Bild anders bezeichnen als ein dem wirklichen Dinge nachgebildetes zweites der Art?

Fremdling. Meinst du ein zweites wirkliches Ding der Art, oder worauf bezogst du das „der Art"?

Theaitetos. Keineswegs ein wirkliches, sondern ein ähnliches.

Fremdling. Erklärst du das Wirkliche für wahrhaft seiend?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Ferner das Nichtwirkliche für das Gegentheil des Wirklichen?

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Als wahrhaft nichtſeiend bezeichneſt du demnach das Aehnliche, wenn du es ja für nicht wirklich erklären willſt.

Theaitetos. Und doch iſt es gewiſſermaßen.

Fremdling. Nur nicht wirklich, meinſt du?

Theaitetos. Nein doch; nur ein Bild eines Seienden.

Fremdling. Ohne alſo zu ſein und wirklich zu ſein iſt es, wie wir ſagen, eines Seienden Bild?

Theaitetos. Es ſcheint das Nichtſeiende in einer ſolchen ſonderbaren Verbindung mit dem Seienden zu ſtehen.

Fremdling. Freilich gar ſonderbar! Du ſiehſt wenigſtens, daß auch jetzt in Folge dieſes Wechſelbezugs (relativen Verhältniſſes) der vielköpfige Sophiſt uns gezwungen hat, dem Nichtſeienden wider Willen gewiſſermaßen ein Sein zuzugeſtehen.

Theaitetos. Ich ſeh's recht wohl.

Fremdling. Nun weiter. Wie werden wir ferner ſeine Kunſt definieren, um mit uns ſelbſt in Uebereinſtimmung bleiben zu können?

Theaitetos. In wiefern meinſt du und was fürchteſt du denn?

Fremdling. Wenn wir behaupten er täuſche in Bezug auf ſein Scheinbild und ſeine Kunſt ſei eine trugvolle, ſoll dann etwa unſere Seele durch ſeine Kunſt zu falſchen Vorſtellungen kommen, oder was wollen wir ſagen?

Theaitetos. Ja das; was ſollten wir auch ſonſt ſagen?

Fremdling. Wird aber ferner eine falſche Vorſtellung darin beſtehen, daß ſie das Gegentheil des Seienden vorſtellt, oder wie?

Theaitetos. Ja das Gegentheil.

Fremdling. Du meinſt alſo die falſche Vorſtellung ſtelle das Nichtſeiende vor?

Theaitetos. Nothwendig.

Fremdling. Stellt ſie nun vor, das Nichtſeiende ſei nicht, oder das durchaus Nichtſeiende ſei gewiſſermaßen?

Theaitetos. Das Nichtſeiende muß ja gewiſſermaßen auch ſein, ſoll jemals Jemand auch nur in kleinem Stück ſich irren können.

Fremdling. Ferner wird er nicht auch ſich vorſtellen, daß das durchaus Seiende ganz und gar nicht ſei?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Darin eben beſteht der Irrthum?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Für falſch wird demnach wohl in gleicher Weiſe ein Satz gelten, der das Seiende für nichtſeiend [p. 241] und das Nichtſeiende für ſeiend erklärt.

Theaitetos. Wie ſollte er auch anders dazu kommen?

Fremdling. Schwerlich in anderer Weiſe. Doch das wird der Sophiſt leugnen. Oder welche Nöthigung brächte Jemanden, der noch ſeines Verſtandes Herr iſt, zu dieſem Zugeſtändniß, wenn noch dazu klar eingeſtanden iſt, daß das vorher Eingeräumte *) unausſprechbar, unſagbar, unbegreifbar und undenkbar ſei? Verſtehen wir, lieber Theaitetos, was er will?

Theaitetos. Warum verſtänden wir nicht, daß er uns Widerſprüche mit unſeren eben erſt aufgeſtellten Behauptungen nachweiſen will, indem wir die Anſicht aufzuſtellen wagten, es gebe

*) Bezieht ſich auf das Nichtſeiende. Wenn man alle Prädikate von den Nichtſeienden ausſchließt, ohne es ſelbſt aufheben zu können, ſo iſt die Folge, daß es auch mit dem Seienden in gar keine Verbindung gebracht und die Möglichkeit des Irrthums, falſcher Vorſtellung und des Scheins nicht eingeſehen werden kann.

Irrthum in Vorstellungen und Urtheilen (Sätzen). Denn wir sähen uns oft genöthigt das Seiende an das Nichtseiende zu knüpfen und hätten doch eben erst entschieden erklärt, daß dies das Allerunmöglichste sei.

Kap. XXIX. Fremdling. Richtig erinnert. Doch es ist endlich Zeit zu überlegen, was man mit dem Sophisten machen soll. Denn du siehst, wie vielfache Einwendungen und Schwierigkeiten ihm zu Gebote stehen, wenn wir ihm nachspüren und ihn der Zunft der Flausenmacher und Gaukler zuzählen.

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Doch nur einen kleinen Theil haben wir durchgegangen, während sie so zu sagen unendlich sind.

Theaitetos. Wenn dem so ist, so ist es wohl unmöglich, den Sophisten zu fassen.

Fremdling. Wie nun? Wollen wir uns abschrecken lassen und davon abstehen?

Theaitetos. Das mein ich nicht, wenn wir auch nur allmählich im Stande sind irgend wie des Menschen habhaft zu werden.

Fremdling. Wirst du also Nachsicht üben und, wie du eben sagtest, zufrieden sein, wenn wir auch nur stückweise Etwas abbrechen von dem stark verwahrten Satze?*)

Theaitetos. Warum sollt ich nicht?

Fremdling. Doch darum bitt ich dich noch mehr —

Theaitetos. Um was denn?

*) Der Satz, daß das Nichtseiende durchaus nicht sei, d. h. daß es nur ein absolutes, nicht auch relatives Nichtsein gebe, ist gleichsam die wohlverwahrte Burg des Sophisten, in die er sich zurückzog, um sich von ihr aus zu vertheidigen. Stückweise soll das Bollwerk genommen und niedergerissen und er so bloßgestellt und gefangen werden.

Fremdling. Ja nicht anzunehmen als werde eine Art Vatermörder aus mir.

Theaitetos. Wie so denn?

Fremdling. Wenn wir uns wehren wollen, so wird es nothwendig sein, den Satz des Vaters Parmenides zu prüfen und das Bekenntniß zu erzwingen, daß das Nichtseiende in gewisser Beziehung sei und das Seiende hinwiederum in gewisser Weise nicht sei.

Theaitetos. Offenbar muß so Etwas das Ziel des Kampfes sein.

Fremdling. Warum sollt es auch nicht? Sieht das doch, wie man zu sagen pflegt, ein Blinder. Denn solange diese Behauptung weder widerlegt noch zugestanden ist, wird schwerlich jemals Jemand im Stande sein über falsche Sätze oder Vorstellungen, sei es über Bilder, oder Abbildungen, oder Nachbildungen, oder Scheinbilder davon, oder auch über die Künste welche sich hierauf beziehen, ein Wort zu sagen, ohne sich lächerlich zu machen, weil er gezwungen ist, sich selbst zu widersprechen.

Theaitetos. Ganz richtig.

[p. 242.] Fremdling. Deshalb muß man jetzt auf den angeerbten Satz einen Angriff wagen oder die Sache ganz aufgeben, wenn davon eine gewisse Scheu abhält.

Theaitetos. Nein; uns wenigstens soll durchaus Nichts davon abhalten.

Fremdling. So will ich dich drittens noch um eine Kleinigkeit bitten.

Theaitetos. Sprich nur.

Fremdling. Ich sagte doch eben erst, daß ich an der Widerlegung dieser Behauptung immer verzweifelt hätte und es auch jetzt thue.

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Nun fürcht ich wegen des Gesagten dir wie ein Verrückter vorzukommen, wenn ich auf dem Fuße mich umwende. Denn nur dir zu Gefallen wollen wir versuchen, den Satz zu widerlegen, ob wir's dahin bringen.

Theaitetos. Deswegen geh nur getrost daran. Denn ich werde darin in keiner Weise ein Vergehen sehen, wenn du dich an diese Widerlegung und den Beweis machst.

Kap. XXX. Fremdling. Wohlan denn, an welcher Stelle soll man bei einem so gefahrvollen Satze den ersten Angriff machen? Ich denke, lieber Sohn, diesen Weg da einzuschlagen ist uns am meisten von Nöthen.

Theaitetos. Welchen denn?

Fremdling. Daß wir zuerst gerade das untersuchen, was uns jetzt ganz klar scheint, damit wir nicht etwa darüber verwirrte Ansichten behalten, während wir einander leicht Zugeständnisse machen, als wären wir ganz im Klaren.

Theaitetos. Sprich dich deutlicher aus.

Fremdling. Parmeneides scheint es sich bei seiner Ansprache an uns bequem gemacht zu haben, und so Jeder der je sich daran machte die Arter des Seienden nach Zahl und Qualität zu bestimmen.

Theaitetos. Wie so denn?

Fremdling. Jeder erzählt uns, so kommt es mir vor, eine Art Märchen, als wären wir Kinder; der Eine, das Seiende sei dreifach und manchmal führten einige Theile davon unter einander Kriege, ein andermal aber machten sie Freundschaft und fiengen an sich zu heirathen, Kinder zu zeugen und groß zu ziehen. Ein Anderer sagt es seien ihrer zwei: Nasses und Trockenes, oder Warmes und Kaltes, und die vermählt er und stattet er aus. Der Eleatenschwarm aber bei uns zu Land, von Xenophanes an und noch früher,

legt seine Märchen so an, als wäre nur Eines, was man so Alles heißt. Jonische und sikelische Musen ferner haben sich später ausgedacht, man gehe am sichersten, wenn man beide verbinde und sage, daß das Seiende Vieles und auch Eines sei und durch Feindschaft und Freundschaft zusammengehalten werde. Denn stets sich trennend geht es stets zusammen, sagen die gestrengeren Musen; die sanfteren aber lassen darin, daß das stets so sei, Etwas nach. Sie meinen, abwechselnd sei das All bald einmal Eins und in Freundschaft durch Aphrodites Kunst, bald [p. 243] Vieles und sich selber Feind um eines gewissen Streites willen.*) Ob nun Einer von ihnen in all diesen Dingen Recht hat oder nicht, ist schwer zu entscheiden, und taktlos wäre es in so wichtigen Dingen so hochgeehrten Männern des Alterthums Vorwürfe machen zu wollen. Die offene Erklärung aber wird man uns nicht übel nehmen. . . .

*) Unter den ionischen Musen ist Herakleitos, unter den sikelischen Empedokles zu verstehen. Beide stellt Platon zusammen, indem er den Grundgedanken ihrer Systeme dem Geiste nach auffaßt. Die naturphilosophische Anschauung des Herakleitos geht darauf zurück, daß aus den in stetiger Spannung wirkenden Gegensätzen die Harmonie der Welt entstehe. Erst Empedokles aber unterschied ausdrücklich zwei Principien als wirkende Kräfte in der Natur, das der Freundschaft und das des Streites. Beide wirken aber nicht stets zusammen, sondern in verschiedenen Perioden behauptet einmal die Freundschaft, das andere Mal der Streit die Herrschaft. Platon gibt der Anschauung des Herakleitos, welcher die Gegensätze zusammenwirken läßt, den Vorzug. Darum nennt er seine Musen die „gestrengere". Sie muthen auch dem Denken viel zu, weil es der ausgesprochenen Anschauung an Erklärung fehlt. Doch wird mit dem griechischen Worte σύντονος zugleich das Bild wiedergegeben, durch welches Herakleitos seine Lehre veranschaulichte, d. i. die Spannung des Bogens und der Leier.

Theaitetos. Welche denn?

Fremdling. Daß sie über uns, die große Masse, allzuhoch hinweggesehen und uns nicht geachtet haben. Ohne sich darum zu kümmern, ob wir ihren Sätzen folgen oder ob wir zurückbleiben, bringt Jeder von ihnen den seinen zu Ende.

Theaitetos. Wie so denn?

Fremdling. Wenn Einer von ihnen das Wort ausgesprochen hat: es ist oder ist geworden oder es wird sein Vieles oder Eines oder Zwei, und Warmes mischt sich mit Kaltem, und wenn er ein anderes Mal **) etwa Trennungen und Verbindungen annimmt, verstehst du dann, lieber Theaitetos, bei den Göttern jedesmal was sie meinen? Solang ich allerdings noch jünger war, und es nannte Jemand gerade den Gegenstand der uns jetzt Schwierigkeit macht, das Nichtseiende nämlich, so glaubte ich es ganz genau zu verstehen. Nun aber siehst du doch, wie weit wir in Unsicherheit darüber gekommen sind.

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Vielleicht tragen wir uns jedoch in unserer Seele nicht minder in Bezug auf das Seiende mit eben demselben Zustand, und behaupten nur darüber wüßten wir guten Bescheid und verständen es, wenn Jemand es ausspreche, das Andere aber nicht, und stehen doch zu beiden Begriffen in ganz ähnlichem Verhältniß.

Theaitetos. Vielleicht.

Fremdling. Dasselbe Bekenntniß soll auch in Bezug auf die anderen vorhergenannten Begriffe gelten.

Theaitetos. Gewiß.

*) Wir lesen ἄλλοτε. Diese Bestimmung nach der Zeit scheint hier zweckmäßiger als die örtliche, welche durch die Lesart ἄλλοθι gegeben wird.

Kap. XXXI. Fremdling. Die große Masse wollen wir nachher der Erwägung unterwerfen, wenn dirs Recht ist, natürlich müssen wir aber den Hauptbegriff, den Oberanführer, zuerst in Betracht nehmen.

Theaitetos. Welchen meinst du denn? Oder soll man offenbar zuerst erforschen, was für einen Sinn eigentlich die Leute mit dem Ausdruck Seiendes verbinden?

Fremdling. Du bist mir auf der Ferse gefolgt, lieber Theaitetos. Ich meine nämlich, unsere Nachforschung müsse eben in dieser Richtung vor sich gehen, daß wir fragen, als ob jene Leute hier zugegen wären. Wohlan ihr, die ihr das All für Warmes und Kaltes oder zwei derartige Dinge erklärt, was sagt ihr denn da eigentlich von beiden aus, wenn ihr behauptet beide und jedes von beiden seien? Was sollen wir unter eurem Sein da verstehen? etwa ein drittes neben jenen zweien, und sollen wir nach eurer Meinung das All als drei bestimmen und nicht mehr als zwei? Denn wenn ihr doch von den Zweien nur das Eine seiend nennt, so laßt ihr nicht beide in gleicher Weise sein. Denn in beiden Fällen würden sie wohl nur Eines, nicht zwei sein.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Wohlan also: wollt ihr beide Seiendes nennen?

Theaitetos. Wahrscheinlich.

Fremdling. Aber, liebe Freunde, werden wir sagen, [p. 244] auch so würdet ihr die Zwei ganz klar als Eines bezeichnen.

Theaitetos. Sehr richtig bemerkt.

Fremdling. Da wir nun in Ungewißheit sind, so gebt ihr uns doch einmal darüber genügende Auskunft, was ihr eigentlich damit sagen wollt, wenn ihr Etwas seiend nennt. Denn ihr wißt das offenbar schon längst, wir aber glaubten es vordem auch zu

wiſſen und ſind nun doch ganz ins Zweifeln gerathen. Belehret uns alſo zuerſt darüber, damit wir nicht blos meinen eure Anſichten zu verſtehen, während doch ganz das Gegentheil davon ſtattfindet. Wenn wir ſo ſagen und dieſe Bitte an dieſe Leute ſtellen und an die Anderen, welche das All mehr ſein laſſen als Eines, werden wir darin etwa, lieber Sohn, einen Verſtoß begehen?

Theaitetos. Durchaus nicht.

Kap. XXXII. Fremdling. Nun ferner. Soll man nicht, ſoweit es möglich iſt, auch von denen, welche das All als Eines beſtimmen, den Begriff des Seienden ſich mittheilen laſſen?

Theaitetos. Warum nicht?

Fremdling. Darauf ſollen ſie alſo antworten. Ihr ſagt doch, es ſei bloß Eines? Ja wohl, werden ſie ſagen, nicht wahr?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Weiter. Ihr nennt etwas ſeiend?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Etwa daſſelbe was ihr Eines nennt, und gebraucht ihr für ein und denſelben Begriff zwei Namen, oder wie?

Theaitetos. Was iſt ihre Antwort hierauf, lieber Fremdling?

Fremdling. Offenbar, lieber Theaitetos, iſt von dieſer Vorausſetzung aus die Antwort auf die jetzige Frage und irgend eine andere nicht die allerleichteſte.

Theaitetos. Wie ſo?

Fremdling. Lächerlich wäre doch die Behauptung, es ſeien zwei Namen, während man doch nicht mehr als eine Sache annehme.

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Ueberhaupt ſich die Behauptung gefallen zu laſſen, es ſei ein Name, wäre doch unvernünftig.

Theaitetos. In wiefern?

Fremdling. Wenn man den Namen als etwas von der Sache Verſchiedenes hinſtellt, ſo ſpricht man doch von zwei Dingen?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wenn man jedoch den Namen mit der Sache identificiert, ſo wird man entweder gezwungen einen Namen für ein Nichts zu nennen; wenn man es aber auf ein Ding beziehen will, ſo wird herauskommen, daß der Name bloß der Name für einen Namen, aber nicht für ein anderes Ding iſt.

Theaitetos. So iſt's.

Fremdling. So wird auch das Seiende als des Einen Namen, und zwar als Name eines Namens ſich darſtellen. *)

Theaitetos. Nothwendig.

Fremdling. Werden ſie ferner das Ganze als verſchieden von dem ſeienden Einen ſetzen, oder als identiſch mit ihm?

Theaitetos. Ei freilich, und das thun ſie ja auch.

Fremdling. Wenn alſo das Ganze iſt, wie Parmenides ſagt:

Allſeits gleichend der Maſſe der wohlgerundeten Kugel,
Durchaus gleich nach dem Maß von der Mitte her; weder ein Größres
Noch auch ein Kleineres darf ſei's hier ſei's dorten erſcheinen, —

wenn es alſo ſo iſt, ſo hat das Seiende Mitte und Ende; wenn es aber das hat, ſo muß es ganz nothwendig auch Theile haben. Oder wie?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Doch [p. 245] das getheilte Ding kann viel-

*) Ich leſe καὶ τὸ ὂν γε ἑνὸς ὄνομα ὂν καὶ ταῦτα ὀνόματος ὄνομα ὄν (sc. συμβήσεται). Die handſchriftliche Lesart gibt keinen Sinn; die Verbeſſerungen von Steinhart, Hermann und Wagner befriedigen nicht vollſtändig.

leicht in allen einzelnen Theilen die Gestalt des Einen haben, und so kann es denn als Alles und Ganzes auch Eines sein?

Theaitetos. Warum nicht?

Fremdling. Ists aber nicht unmöglich, daß ein Ding der Art das absolute Eins selbst sein könne?

Theaitetos. Wie denn?

Fremdling. Das wahrhafte Eins muß doch nach dem richtigen Begriff ganz theillos genannt werden?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Ein solches aus vielen Theilen bestehendes Ding wird aber mit dem Begriffe nicht zusammenstimmen.

Theaitetos. Ich verstehe.

Fremdling. Wird demnach das Seiende in der Gestalt des Einen Eins sein und Ganzes, oder sollen wir das Seiende durchaus nicht Ganzes sein lassen?

Theaitetos. Eine schwere Wahl hast du mir vorgelegt.

Fremdling. Sehr wahr freilich. Denn wenn das Seiende so gestaltet ist, gewissermaßen Eins zu sein, so scheint es nicht identisch mit dem Einen, und das All wird mehr als bloß Eines sein.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wenn ferner das Seiende nicht Ganzes ist, weil es die Gestalt von jenem (dem Eins) angenommen hat, wohl aber das Ganze an sich ist, so wird das Seiende seiner selbst entbehren. *)

*) Sofern es nämlich im Ganzen ist. Denn das Ganze ist, wird also als Seiendes bestimmt; und doch ist das Seiende nicht Ganzes, folglich fehlt diesem Seienden das Sein des Ganzen; oder entbehrt das Seiende seiner selbst, ist also (relativ) auch Nichtseiendes, nämlich Nichtganzes. Diese Erinnerung war Mißverständnissen der schwierigen Stelle gegenüber nöthig.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Nach dieser Auffassung wird das Seiende, als mit der Negation seiner selbst behaftet, nicht seiend sein.

Theaitetos. So ist's.

Fremdling. Und das All wird wieder zu mehr als Einem, wenn das Seiende und das Ganze jedes eine eigenthümliche Natur für sich erhält.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wenn aber das Ganze überhaupt nicht ist, so begegnet nicht bloß eben dasselbe dem Seienden, sondern, außer dem daß es nicht ist, könnte es auch nicht einmal geworden sein.

Theaitetos. Wie so?

Fremdling. Das Gewordene ist immer ein Ganzes geworden. Daher darf man weder Sein noch Werden als seiend prädicieren, wenn man das Ganze nicht zu dem Seienden rechnet.

Theaitetos. Jedenfalls scheint das so zu sein.

Fremdling. Aber das Nichtganze darf auch nicht die geringste Quantität besitzen. Denn sobald es quantitativ ist, wird es nothwendig in demselben Maße ein Ganzes sein, als es groß wäre.

Theaitetos. Ganz gewiß.

Fremdling. Noch in vielen anderen Beziehungen wird jedes von unzähligen Schwierigkeiten betroffen scheinen, wenn man das Seiende als Zwei oder auch nur als Eines bestimmt.

Theaitetos. Das beweisen so ziemlich auch die jetzigen Ergebnisse. Denn Eins entwickelt sich aus dem Anderen und bringt

in die früheren Aussprüche jedesmal eine größere und schwierigere Verwicklung hinein.

Kap. XXXIII. Fremdling. Wir haben zwar die feinen Forscher über das Seiende und Nichtseiende noch nicht alle durchgenommen; aber das mag dennoch genügen. Nun muß man die freieren Denker ins Auge fassen, um aus Allem zu erkennen, daß das Wesen des Seienden nicht leichter [p. 246] zu bestimmen ist als das des Nichtseienden.

Theaitetos. Freilich auch gegen diese muß man marschieren.

Fremdling. Unter ihnen scheint in der That gleichsam eine Gigantomachie*) Statt zu finden wegen der verschiedenen Auffassung der Substanz.

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Die Einen ziehen Alles aus dem Himmel und dem Unsichtbaren auf die Erde und fassen es geradezu mit den Händen an wie Steine und Eichbäume. Denn indem sie sich an alle Dinge der Art halten, stellen sie die Behauptung auf, nur Das sei, was Angreifen und Betasten möglich mache, definieren Körper und Substanz als identisch, und wenn von den Anderen Jemand Etwas unkörperlich darstellt, so verachten sie ihn ganz und gar und wollen weiter Nichts hören.

Theaitetos. Ja, das sind gefährliche Leute, von denen du da sprichst. Denn ich bin schon mit Vielen von ihnen zusammengetroffen.

*) Es ist der Kampf zwischen Materialismus und Spiritualismus. Sehr passend wird er verglichen mit dem Kampf zwischen den Göttern der ungebändigten wilden Naturkräfte und den Göttern der sittlichen Weltordnung. Jene unterliegen.

Fremdling. Daher wehren sich auch ihre Gegner sehr vorsichtig von Oben, vom Unsichtbaren her, und machen mit Gewalt gewisse Gedanken, Dinge und unkörperliche Begriffe zum wahrhaften Sein. Jener Körper aber und was dieselben für Wirklichkeit ausgeben, zerschlagen sie in ihren Untersuchungen in kleine Stücke und nennen sie nicht Sein, sondern ein sich bewegendes Werden. Darüber hat sich in der Mitte zwischen beiden Parteien, lieber Theaitetos, ein stets heftiger Kampf entsponnen.

Theaitetos. Wohl wahr.

Fremdling. Laß uns also beiden Parteien der Reihe nach Rechenschaft abnehmen über ihre Bestimmung des Seins.

Theaitetos. Wie sollen wir das denn machen?

Fremdling. Leichter ist es bei denen, welche es in die Begriffe setzen. Denn sie sind zahmer. Schwieriger ist es bei denen, welche Alles mit Gewalt in die Körperlichkeit hineinziehen, vielleicht sogar fast unmöglich. Doch so, glaub ich, muß man es wohl mit ihnen anfangen.

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Vor Allem, wenn's irgend möglich wäre, müßte man sie in der That besser machen. Wenn das aber nicht geht, so laß es uns durchs Wort versuchen, in der Voraussetzung, daß sie uns gesitteter antworten wollen als jetzt. Denn ein Zugeständniß von Besseren ist doch werthvoller als von Schlechteren. Wir aber kümmern uns nicht um sie, sondern suchen die Wahrheit.

Theaitetos. Ganz richtig.

Kap. XXXIV. Fremdling. Laß dir also die gebesserten antworten und gib mir Nachricht über ihre Ansicht.

Theaitetos. Das soll geschehen.

Fremdling. Sie sollen also angeben, ob es nach ihrer Meinung ein sterbliches Geschöpf gebe.

Theaitetos. Warum nicht?

Fremdling. Gestehen sie nicht zu, daß das ein beseelter Körper sei?

Theaitetos. Ei gewiß.

Fremdling. Rechnen sie die Seele zu dem Seienden?

[p. 247.] Theaitetos. Ja.

Fremdling. Weiter. Soll nicht die Seele bald gerecht bald ungerecht sein, und bald vernünftig bald unvernünftig?

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Doch erhalte nicht jede von ihnen eine solche Qualität durch die Inhärenz und das Einwohnen der Gerechtigkeit und die entgegengesetzte durch die entgegengesetzten Begriffe?

Theaitetos. Ja, auch das geben sie zu.

Fremdling. Indessen werden sie ja doch meinen, daß das, was zu Etwas hinzukommen oder sich von ihm entfernen kann, Etwas sei?

Theaitetos. O ja.

Fremdling. Wenn also Gerechtigkeit ist und Vernunft und die Tugend überhaupt und das Gegentheil und ferner auch die Seele, in welcher diese Begriffe sich einwohnen, ist dann Etwas daran sichtbar und greifbar nach ihrer Meinung, oder Alles unsichtbar?

Theaitetos. Es ist eigentlich nichts daran sichtbar.

Fremdling. Hat ferner Etwas der Art nach ihrer Meinung einen Körper?

Theaitetos. Das beantworten sie nicht mehr Alles in derselben Weise, sondern die Seele besitze nach ihrer Ansicht selbst einen Körper; in Bezug auf die Vernunft aber und jeden andern der fraglichen Begriffe scheuen sie sich vor dem Wagniß, entweder sie

für Nichts zu erklären oder die Behauptung aufzustellen, daß sie alle Körper seien.

Fremdling. Offenbar, lieber Theaitetos, sind uns die Männer besser geworden. Denn die Urwüchsigen und Erdentsprossenen *) darunter würden sich in keinem einzigen Stücke geschämt haben, sondern mit aller Kraft behaupten, daß Alles, was sie nicht mit den Händen zusammendrücken können, überhaupt Nichts sei.

Theaitetos. Du gibst ihre eigentlichen Gedanken an.

Fremdling. Laß uns sie nochmals befragen. Denn wenn sie auch nur ein Weniges von dem Seienden als unkörperlich zugestehen wollen, so genügt es schon. Das sollen sie uns nämlich angeben, was in diesen Dingen und zugleich allen denen, die einen Körper haben, die gemeinsame Natur ist, die sie im Auge haben, wenn sie von beiderlei Dingen das Sein aussagen. Vielleicht mögen sie es nicht wissen. Wenn es ihnen etwa so geht, so sieh zu, ob sie vielleicht auf unseren Vorschlag einzugehen und zuzugestehen bereit sein möchten, daß das Seiende ungefähr Folgendes sei ...

Theaitetos. Was denn? Sag es nur, und gleich werden wir es wissen.

Fremdling. Ich meine nämlich, daß was in irgend einer Art die Möglichkeit in sich trägt, entweder an irgend einem andern

*) Die griechischen Ausdrücke *Σπαρτοί* und *Αὐτόχθονες* sind auch den alten Mythen entnommen. Jenes Wort bedeutet eigentlich die aus den von Kadmus „gesäeten" Drachenzähnen entsprossenen Männer. Autochthonen nennen sich diejenigen Einwohner eines Landes, welche nicht von Einwanderern abstammen, deren älteste Vorfahren also aus der Erde selbst entsprossen sein sollen. Durch beide Ausdrücke werden treffend solche Philosophen bezeichnet, welche, an dem Irdischen haftend, den Blick nicht zu einer höheren idealen Auffassung der Dinge erheben können.

Dinge eine Thätigkeit auszuüben oder von einem, wenn auch dem unbedeutendsten, Dinge eine, wenn auch noch so geringe, Einwirkung zu erfahren und wenn auch nur für ein einziges Mal, daß all das in Wirklichkeit sei. Denn um eine Definition aufzustellen nehm ich an, daß das Seiende nichts Anderes ist als eine Möglichkeit (Vermögen).*)

Theaitetos. Nun, da sie ja selbst in dem Augenblicke keine bessere Bestimmung haben, so nehmen sie diese an.

Fremdling. Gut. Denn vielleicht dürften wir mit ihnen in der Folge zu einer anderen Ansicht kommen. Dieser gegenüber also soll [p. 248] uns hier dies Zugeständniß feststehen.

Theaitetos. Das thut es.

Kap. XXXV. Fremdling. Laß uns nun zu den Anderen gehen, den Freunden der Begriffe. Erforsche du auch ihre Ansicht für uns.

Theaitetos. Das soll geschehen.

Fremdling. Ihr scheidet wohl Werden und Sein von einander; nicht wahr?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und durch den Leib hätten wir Gemeinschaft

*) Der griechische Ausdruck δύναμις ist vieldeutig und wird vorzugsweise von der „Kraft" und „Macht" Etwas zu thun gebraucht. Doch ordnet ihm Platon hier auch die Möglichkeit Etwas zu leiden unter. Daher scheint der allgemeine Ausdruck Möglichkeit gerade hier am Platze. Er stimmt mit der Ableitung des Wortes von δύνασθαι, können, und mit dem Gebrauch des Wortes in philosophischem Sinne durch Aristoteles, welcher seinen Ursprung auf Platon zurückführen dürfte. Die Redensart κατὰ δύναμιν hat bei diesem ohne Zweifel schon einen in ähnlicher Weise bestimmten Sinn erhalten.

mit dem Werden vermittelst der Sinnenwahrnehmung, vermittelst des Denkens aber in der Seele mit dem wahrhaftigen Sein, das nach eurer Ansicht stets in gleicher Weise mit sich identisch dasteht, während das Werden bald so bald so ist.

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Was sollen wir aber, ihr Allerbesten, unter euerem Ausdruck „Gemeinschaft haben mit beiden" verstehen? Nicht was eben erst von uns gesagt war?

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Ein passives oder actives Verhältniß, das aus irgend einer Möglichkeit (einem Vermögen) von den mit einander in Beziehung tretenden Dingen ausgeht? Vielleicht, lieber Theaitetos, verstehst du ihre Antwort hierauf nicht, ich aber wohl aus Gewohnheit?

Theaitetos. Was meinen sie denn eigentlich?

Fremdling. Was wir eben zu den Erdensöhnen über das Sein gesagt haben, geben sie nicht zu.

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Wir hatten es doch für eine genügende Definition des Seienden erklärt, wenn die Möglichkeit Etwas zu leiden oder zu thun im Verhältniß zum geringsten Objekte vorhanden wäre?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Hierauf entgegnen sie Folgendes. Das Werden habe wohl an der Möglichkeit Etwas zu leiden und zu thun Antheil, auf das Sein aber finde ihrer Ansicht nach keine beider Möglichkeiten Anwendung.

Theaitetos. Nun: haben sie Recht?

Fremdling. Wir müssen darauf erwidern, daß wir von ihnen noch deutlicher zu hören wünschten, ob sie zugestehen, daß die Seele erkenne, das Sein erkannt werde?

Theaitetos. Das gewiß.

Fremdling. Weiter. Nennt ihr das Erkennen und Erkanntwerden ein aktives oder passives Verhältniß oder beides? Oder das eine ein passives, das andere das entgegengesetzte, oder habe überhaupt keines von beiden Beziehung zu einem dieser Verhältnisse?

Theaitetos. Offenbar das Letztere. Denn sonst würden sie ihrer früheren Behauptung widersprechen.

Fremdling. Ich verstehe. Wenn das Objekt des Erkennens eine Aktion ist, so muß nothwendig das Objekt der Erkenntniß passiv sich verhalten. Daher würde das Sein nach dieser Lehre, weil es erkannt wird, von der Erkenntniß, insofern es erkannt wird, durch die Passivität in Bewegung gebracht, und das eben erklären wir in Betreff des Ruhenden für unmöglich.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Doch beim Zeus! Sollen wir uns wirklich so leicht überzeugen lassen, das absolut Seiende habe durchaus Nichts zu thun mit Bewegung, Leben, Seele, Denken; es lebe nicht und [p. 249] denke nicht, sondern hochhehr und heilig sei es in unbewegtem Stillstand ohne Verstand zu besitzen?

Theaitetos. Da würden wir, lieber Fremdling, einen gefährlichen Lehrsatz zugestehen.

Fremdling. Soll es jedoch Verstand haben, aber kein Leben?

Theaitetos. Wie sollte das?

Fremdling. Nun, meinen wir, diese beiden wohnten ihm inne, aber in einer Seele habe es sie nicht?

Theaitetos. In welcher anderen Weise hätte es sie denn?

Fremdling. Doch sammt Verstand, Leben und Seele verharre das Sein, obwohl belebt, in unbeweglicher Ruhe?

Theaitetos. Das sind mir lauter undenkbare Annahmen.

Fremdling. Auch das Bewegte und Bewegung muß man doch als Seiendes gelten lassen?

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Wenn also nur Unbewegtes ist, lieber Theaitetos, dann ist die Folge, daß Niemand über irgend ein Objekt irgend eine Erkenntniß haben könnte.

Theaitetos. Ganz gewiß.

Fremdling. Und wenn wir andererseits zugestehen, daß Alles in schwingender Bewegung sei, so werden wir auch durch diese Lehre eben dasselbe aus dem Reiche des Seienden ausschließen.

Theaitetos. Wie so?

Fremdling. Hältst du ohne Ruhe „identisch" und „gleichmäßig" und „in derselben Beziehung" für möglich?

Theaitetos. Keineswegs.

Fremdling. Ferner. Siehst du, daß es ohne diese Begriffe auch nur irgendwie eine Erkenntniß gibt, oder eine entstehen kann?

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Und gegen den muß man doch mit allen Mitteln losschlagen, der Erkenntniß, Denken oder Vernunft aufhebt und doch über irgend Etwas ein gültiges Urtheil fällen will?

Theaitetos. Ganz gewiß.

Fremdling. Aus diesen Gründen darf, scheint es, der Philosoph, und wer gerade hierauf das Hauptgewicht legt, nothwendig weder nach der Ansicht derer, welche die Einheit oder auch die Vielheit als Ideen setzen, das All als ruhend annehmen, und andererseits darf er durchaus denen kein Gehör geben, welche das Seiende auf jede Weise in Bewegung bringen, sondern sowie sichs die Kin-

der wünschen,*) daß auch das Unbewegliche in Bewegung sich befinde, muß er von dem Seienden und All beide Prädikate aussagen.

Theaitetos. Sehr wahr.

Kap. XXXVI. Fremdling. Wie nun? Scheint es nicht als hätten wir das Seiende in unserer Untersuchung bereits zur Genüge erfaßt?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Ach, ach, lieber Theaitetos, scheint es mir doch, als würden wir jetzt erst recht die Schwierigkeit einer Untersuchung darüber erfahren.

Theaitetos. Wie so? In welcher Beziehung meinst du das wieder?

Fremdling. Du Trefflicher, merkst du nicht, daß wir jetzt in der größten Unwissenheit darüber uns befinden, während wir vor uns selbst Recht zu haben scheinen?

Theaitetos. Ja das mein ich gewiß. Ich verstehe noch gar nicht, wie wir unbewußt in eine solche Lage gekommen sind.

Fremdling. Ueberlege dir denn genauer, ob nicht, wenn wir jetzt diese Sätze zugestehen, an uns [p. 250] mit Recht dieselbe Frage gestellt werden könnte, die wir selbst damals an diejenigen richteten, welche das All warm und kalt sein ließen?

Theaitetos. Welche? Hilf meiner Erinnerung nach.

*) Zur Erklärung dieser Stelle kann man einfach bei den Worten, wie sie überliefert sind, stehen bleiben und sich beruhigen. Kinder wünschen auch das Unmögliche, und namentlich Dinge welche unbeweglich sind sollen sich für sie bewegen, ihre Spielsachen, Geräthe, Möbel u. dergl. Sie denken sich Alles belebt und in Bewegung (κεκινημένα perf.!), wenn es gleich stille vor ihnen steht. In ähnlicher Weise muß es der Philosoph mit dem Seienden und All machen.

Fremdling. Ja wohl; ich will es zu thun versuchen und dich, damit wir zugleich auch vorwärts kommen, fragen wie Jene damals.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Wohl denn! Sind nicht nach deiner Ansicht Bewegung und Ruhe direkte Gegensätze?

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Und beide haben doch wohl auf gleiche Weise Sein und jedes von beiden?

Theaitetos. Das will ich meinen.

Fremdling. Wenn du ihnen Sein zuschreibst, läßt du da beide und jedes Einzelne sich bewegen?

Theaitetos. Keineswegs.

Fremdling. Aber daß sie ruhen, bezeichnest du, wenn du von beiden Sein aussagst?

Theaitetos. Wie sollt ich das?

Fremdling. Du machst also in deiner Seele das Seiende zu einem Dritten neben diesen Begriffen, als würde von ihm Ruhe und Bewegung umfaßt, faßtest sie zusammen, und mit Rücksicht auf ihre gemeinsame Theilnahme am Sein sagtest du von beiden aus sie seien?

Theaitetos. Wirklich, scheint es, ahnen wir in dem Seienden noch ein Drittes, wenn wir sagen Bewegung und Ruhe seien.

Fremdling. Also ist das Seiende nicht Bewegung und Ruhe zusammengenommen, sondern etwas von ihnen Verschiedenes.

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Nach seiner eigenen Natur hat daher das Seiende weder Ruhe noch Bewegung?

Theaitetos. Gewissermaßen.

Fremdling. Wohin muß man nun gar noch seine Gedan-

ken wenden, wenn man bei sich zu einer klaren und entschiedenen Ansicht darüber kommen will?

Theaitetos. Wohin denn?

Fremdling. Es ist wohl nach keiner Seite mehr leicht. Denn wenn sich Etwas nicht bewegt, sollte es nicht ruhen, oder wie sollte andererseits sich nicht bewegen was in keiner Weise ruht? Das Seiende aber hat sich uns nun außerhalb dieser Alternative gestellt. Ist das nun möglich?

Theaitetos. Es ist das Allerunmöglichste.

Fremdling. Drum soll man dabei folgender Thatsache sich erinnern.

Theaitetos. Welcher?

Fremdling. Wie wir gefragt wurden, worauf man denn eigentlich den Ausdruck Nichtseiendes beziehen solle, so fühlten wir uns ganz von Verlegenheit umstrickt. Erinnerst du dich noch?

Theaitetos. Ei freilich.

Fremdling. Sind wir nun in Betreff des Seienden in geringerer Verlegenheit?

Theaitetos. Wenns möglich ist, dächt ich, lieber Fremdling, noch in größerer.

Fremdling. Diese Schwierigkeit mag also hier auf sich beruhen. Da aber das Seiende und Nichtseiende zu gleichen Theilen sich in die Schwierigkeit verwickelt haben, so ist jetzt gerade Hoffnung, daß in demselben Maße, in welchem einer beider Begriffe dunkler oder klarer hervortritt, auch der andere ebenso zur Erscheinung komme. Und wenn wir keinen von beiden erkennen [p. 251] können, so werden wir wenigstens der Untersuchung über beide zugleich, soweit wir es vermögen, die angemessenste Richtung geben.

Theaitetos. Schön.

Fremdling. Laß uns denn angeben, nach welchem Gesichtspunkt wir eigentlich jedesmal ein und dieselbe Sache durch viele Ausdrücke prädicieren?

Theaitetos. Was denn etwa? Gib ein Beispiel.

Kap. XXXVII. Fremdling. Wir nennen doch Etwas Mensch und legen ihm viele Attribute bei, sagen Farben von ihm aus und Gestalten, Größenverhältnisse, Laster und Tugenden, und doch bestimmen wir ihn nicht in allen diesen und unzähligen anderen Attributen bloß als Menschen, sondern zugleich als einen guten, und unzähliges Andere; und in derselben Weise die anderen Dinge, machen jedes Einzelne so zum Substrate und bestimmen es vielfach durch viele Ausdrücke.

Theaitetos. Sehr wahr.

Fremdling. Damit nun, denke ich, haben wir den Jungen und spätgelehrten Alten einen Schmaus angerichtet.*) Denn Jedem ist alsbald der Einwurf zur Hand, es sei unmöglich, daß das Viele Eines sei und das Eine Vieles, und gerade daran haben sie ihre Freude, den Menschen nicht gut nennen zu lassen, sondern das Gute gut und den Menschen Menschen. Du triffst ja, lieber Theaitetos, wie ich glaube, oft mit Leuten zusammen, die sich darauf eingeübt haben, bald mit älteren Männern, die aus Armuth an Gedankeninhalt solches Spielen mit Formen hoch anschlagen und die Entdeckung dieses Handgriffs gar für die Summe aller Weisheit halten.

*) Vorzugsweise ist hier an Antisthenes zu denken. Seine Logik kannte nur identische Urtheile, was Platon hier ausdrücklich als Consequenz der Lehre bezeichnet, welche Einheit und Vielheit nicht sich will ausgleichen lassen. Antisthenes scheint auch erst spät mit der Sokratischen Begriffslehre bekannt geworden zu sein: aber er hat nicht eben die besten Früchte daraus zu ernten gewußt.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Damit sich nun unsere Erklärung auf Alle beziehe, die jemals über das Sein eine Meinung aufgestellt haben, welche es auch sein mag, so sollen denn an diese und die Anderen alle, mit denen wir vorher uns eingelassen hatten, die jetzt vorzutragenden Ansichten in Frageweise gerichtet sein.

Theaitetos. Welche denn?

Fremdling. Ob wir weder das Sein mit der Bewegung und Ruhe, noch sonst Etwas mit irgend einem Anderen in Beziehung setzen, sondern es in unserer Lehre als unmischbar und gegenseitiger Verbindung unzugänglich bestimmen sollen, oder ob wir Alles unter denselben Gesichtspunkt bringen sollen, als ob Alles Gemeinschaft mit einander zu haben vermöge, oder das Eine wohl, das Andere aber nicht? Welche dieser Möglichkeiten, lieber Theaitetos, würden sie wohl am liebsten wählen?

Theaitetos. Hierüber weiß ich in ihrem Namen keine Antwort zu geben. Warum beantwortest du also nicht die Fragen einzeln und ziehst in jedem Falle die Consequenzen in Betracht?

Fremdling. Du hast Recht. Laß uns, wenn du willst, zuerst als ihre Ansicht annehmen, es habe kein Begriff die Möglichkeit mit irgend einem anderen in irgend eine Beziehung zu treten. Also werden Bewegung und Ruhe in keiner Weise sich mit dem Sein verbinden?

[p. 252.] Theaitetos. Nein.

Fremdling. Ferner. Wird eines von ihnen sein, wenn es nicht am Sein Antheil hat?

Theaitetos. Das wird es nicht.

Fremdling. Durch dieses Zugeständiß also ist, scheint es, kurzweg Alles aus den Fugen gebracht, sowohl die Ansicht derer, welche das All sich bewegen lassen, als die es als eine Einheit zur

Ruhe bringen, und die Ansicht aller derer, welche das Seiende in der Form von Begriffen stets nach denselben Gesetzen unter gleichen Verhältnissen existieren lassen. Denn sie Alle bringen das Sein damit in Verbindung, indem die Einen meinen es sei wirklich in Bewegung, die Anderen es sei wirklich in Ruhe.

Theaitetos. Ganz gewiß.

Fremdling. Ferner auch Alle, welche das All bald zusammenfügen, bald aus einander reißen, indem sie es entweder in Eins aufgehen lassen und das Eine in unzählige oder nach Grenzen bestimmte Elemente aus einander nehmen und aus diesen wieder zusammensetzen, gleichviel ob sie das nach einander vor sich gehen lassen oder als fortdauernd fassen. Alle würden in all diesen Fällen Unrecht haben, wenn es eine Verbindung überhaupt nicht gibt.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Ferner würden gerade diejenigen in der Untersuchung die allerlächerlichste Rolle spielen, welche kein Ding nach seiner Verbindung mit der Beschaffenheit eines anderen wollen benennen lassen.

Theaitetos. Wie so?

Fremdling. In allen Fällen sehen sie sich doch genöthigt von den Ausdrücken „Sein", „Ohne", „Anderes", „An sich" und unzähligen anderen Gebrauch zu machen, die sie nicht fernzuhalten und in dem Gang der Rede unverbunden zu lassen vermögen, so daß es gar keiner Gegner zu ihrer Widerlegung bedarf, sondern, wie man sagt, im Hause haben sie ihren Feind und Widersacher und tragen auf Weg und Steg gleichsam den wunderlichen Eurykles mit sich herum, der stets in ihrem Inneren seine Stimme ertönen läßt.*)

*) Eurykles war ein Bauchredner, welcher Leichtgläubigen ein-

Theaitetos. Der Vergleich ist treffend und wahr.

Fremdling. Wie nun, wenn wir allen Begriffen die Möglichkeit zusprächen, mit einander in Wechselbezug zu treten?

Theaitetos. Das bin auch ich im Stande umzustoßen.

Fremdling. Wie denn?

Theaitetos. Weil sonst jedenfalls die Bewegung selbst ruhen würde, und andererseits die Ruhe selbst sich wieder bewegte, wenn sie zu einander kämen. Indessen das ist doch wohl nach nothwendigen Grundgesetzen unmöglich, daß Bewegung ruhe und Ruhe sich bewege?

Fremdling. Natürlich.

Theaitetos. So bleibt denn nur die dritte Möglichkeit übrig. *)

Kap. XXXVIII. Fremdling. Ja, jedenfalls ist einer der Fälle nöthig, daß entweder Alles oder Nichts sich verbinden läßt, oder das Eine wohl, das Andere aber nicht.

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Nun hatten sich die zwei ersten Fälle als unmöglich erwiesen.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Jeder also der richtig antworten will wird den von den dreien noch übrigen Fall annehmen.

Theaitetos. Ganz gewiß.

Fremdling. Da also ein Theil der Begriffe darauf ein-

redete, die Stimme eines Gottes rede und weissage aus ihm. So ertönt auch in den Reden derer, welche die Gemeinschaft der Begriffe leugnen, gleichsam eine Stimme, welche sie selbst widerlegt durch ihre eigene That oder Rede.

*) Diese Vertheilung der Worte mit Weglassung des letzten dem Theaitetos zugeschriebenen Ναὶ scheint mir die passendste.

geht, der andere nicht, so werden wir so ziemlich dasselbe Verhältniß bekommen wie bei den Buchstaben; [p. 253] denn auch von ihnen vertragen sich die einen nicht miteinander, die anderen aber passen zusammen.

Theaitetos. Freilich.

Fremdling. Die Vokale haben vor den anderen Lauten eine ausgezeichnete Stellung und verbreiten sich gleichsam als das Band durch alle hindurch, so daß ohne einen von ihnen auch keiner der anderen Laute an einen anderen sich anfügen läßt.

Theaitetos. Ja gewiß.

Fremdling. Weiß nun Jeder, welche Laute sich mit anderen, und zwar mit welchen, verbinden lassen, oder bedarf es einer Kunst, wenn man es in angemessener Weise thun will?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Welcher denn?

Theaitetos. Der Grammatik (Sprachwissenschaft).

Fremdling. Weiter. Nicht auch ebenso in Bezug auf die hohen und tiefen Töne? Ist nicht der welcher die Kunst besitzt zu unterscheiden, welche mit einander sich mischen lassen, und welche nicht, ein Musikverständiger, der aber, der es nicht versteht, unmusikalisch?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Aehnliches wird sich auch in Bezug auf Bildung und Unbildung in anderen Künsten finden.

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Nun, da wir zugestanden haben, daß auch die Gattungsbegriffe mit einander in ähnlichem Mischungsverhältniß stehen, muß da nicht derjenige nothwendig mit einer gewissen Wissenschaft gerüstet in die Untersuchung eintreten, welcher mit Erfolg aufzeigen will, welche Begriffe mit einander stimmen und welche

einander abstoßen? Ferner auch ob es einige gibt, welche mit allen in so engem Zusammenhange stehen, daß sie sich mit ihnen verbinden lassen, und wiederum. ob andere bei der Scheidung durch die Gesammtheit hindurch Ursache der Scheidung sind?

Theaitetos. Warum sollte da keine Wissenschaft nöthig sein, ja vielleicht wohl gar die bedeutendste?

Fremdling. Wie werden wir nun diese wieder nennen, lieber Theaitetos? Oder sind wir beim Zeus unvermerkt auf die Wissenschaft freier Männer gestoßen und haben wohl gar zuerst den Philosophen gefunden, während wir den Sophisten suchten?

Theaitetos. Wie meinst du?

Fremdling. Nach Gattungsbegriffen zu scheiden und einen Begriff nicht für verschieden zu halten, der identisch ist, noch für identisch einen verschiedenen sollen wir das nicht der Wissenschaft der Dialektik zuschreiben?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Wer darin sachverständig ist, der erkennt genau, wenn eine Idee sich durch viele Arten hindurch verbreitet, während jede einzelne Art für sich besteht, und nur viele von einander verschiedene Arten von einem Gattungsbegriff umschlossen werden, und wenn andererseits eine Idee durch viele Ganze hindurch in eine Einheit sich zusammenschließt, während eben viele Arten durchaus abgegrenzt für sich bestehen. Das heißt aber begriffsmäßig zu unterscheiden verstehen, in wie weit Jedes einer Gemeinschaft fähig ist und in wie weit nicht.*)

*) Platon stellt in diesen Sätzen die Methoden der Analyse und Synthese einander gegenüber und setzt beide in Beziehung mit der Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe unter einander. In beiden Fällen geht er aus von dem Gattungsbegriff, den er hier Idee nennt, und zeigt dann in welchem Verhältniß die Artbegriffe der betreffenden Methode des Dialektikers zufolge erscheinen müssen. Im ersten Falle ist aber der Gattungsbegriff die Hauptsache, welcher die Arten umschließt, so daß man von jenem zu diesen gelangt; im zweiten tritt die Selbständigkeit der Artbegriffe als das Wichtigere hervor, davon jeder für sich ein Ganzes bildet. Dennoch schließt sich durch sie hindurch ein Gattungsbegriff in eine Einheit zusammen.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Die Dialektik wirst du jedoch, denk ich, keinem Anderen zuertheilen als dem reinen und richtigen Philosophen.

Theaitetos. Wie könnte man sie auch einem Anderen zuschreiben?

Fremdling. Den Philosophen aber werden wir, wie jetzt, auch in der Zukunft in einem solchen Bereiche finden, wenn wir ihn suchen. Zwar ihn klar zu erkennen ist auch schwer [p. 254]; doch ist die Schwierigkeit mit ihm anderer Art als mit dem Sophisten.

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Dieser flüchtet sich in das Dunkel des Nichtseienden, hält sich nach Gewohnheit an ihm fest und wird schwer sichtbar wegen der Finsterniß seines Aufenthalts. Nicht wahr?

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Dem Philosophen aber, der sich immer in Gedanken auf die Idee des Seienden wirft, zu erschauen ist gerade wegen der Helligkeit der Gegend keineswegs leicht. Denn für das geistige Auge der Meisten ist es unmöglich dauernd auf das Göttliche hinzublicken.

Theaitetos. Wahrscheinlich steht es damit auch ebenso wie mit Jenem.

Fremdling. Darüber wollen wir bald noch genauere Unter-

ſuchung anſtellen, wenn es uns noch gefällt. Offenbar dürfen wir aber doch den Sophiſten nicht loslaſſen, bis wir ihn zur Genüge betrachtet haben.

Theaitetos. Da haſt du Recht.

Kap. XL. Fremdling. Da wir demnach zugeſtanden haben, daß die Gattungsbegriffe zum Theil mit einander in Gemeinſchaft treten möchten, zum Theil aber nicht, und einige in geringem Umfang, andere mit vielen, andere aber auch wohl gar in allen Verhältniſſen mit allen in Verbindung ſtehen, ſo laß uns für die Zukunft den Weg in unſerer Unterſuchung einſchlagen, daß wir nicht über alle Arten eine Betrachtung anſtellen, damit wir nicht durch die Menge in Verwirrung gerathen, ſondern einige hervorziehen, die als Hauptbegriffe gelten, und zuerſt erwägen, wie die einzelnen beſchaffen ſind, dann wie es mit ihrer Fähigkeit zu gegenſeitiger Verbindung ſteht, damit wir, falls wir auch das Seiende und Nichtſeiende nicht mit völliger Klarheit faſſen können, wenigſtens ſoweit es der Gang der gegenwärtigen Betrachtung ermöglicht einer Beſtimmung darüber nicht ganz verluſtig gehen, ob es uns etwa gelingen möge, mit der Behauptung das Nichtſeiende ſei wirklich ein Nichtſeiendes ſtraflos durchzukommen.

Theaitetos. Ja das müſſen wir.

Fremdling. Die Hauptgattungsbegriffe, die wir eben erſt durchgiengen, waren das Seiende ſelbſt, Ruhe und Bewegung.

Theaitetos. Das waren bei weitem die hauptſächlichſten.

Fremdling. Zwei von ihnen ſollten jedoch mit einander keine Gemeinſchaft haben.

Theaitetos. Ganz gewiß.

Fremdling. Das Seiende aber hat mit beiden Gemeinſchaft; denn beide ſind doch wohl.

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Das gibt alſo drei Begriffe.

Theaitetos. Freilich.

Fremdling. Iſt nun nicht jeder einzelne von ihnen verſchieden von den beiden anderen, mit ſich ſelbſt aber identiſch?

Theaitetos. So iſts.

Fremdling. Was haben wir nun eigentlich wieder eben mit den Worten identiſch und verſchieden bezeichnet? Sind das ſelbſt zwei Allgemeinbegriffe, andere als die drei, jedoch immer mit jenen in Verbindung, und müſſen wir ſie als fünf, nicht als drei anſehen, oder ſagen wir in dieſem „identiſch“ und „verſchieden“ unbewußt etwas [p. 255] jenen Zugehöriges aus?

Theaitetos. Vielleicht.

Fremdling. Aber ſicherlich iſt doch Bewegung und Ruhe weder ein Verſchiedenes noch das Identiſche?

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Was wir ja von Bewegung und Ruhe gemeinſchaftlich ausſagen, das kann keines von beiden ſein.

Theaitetos. Wie ſo?

Fremdling. Die Bewegung wird ruhen und die Ruhe ſich bewegen. Denn Eines der Beiden auf Beide bezogen, wird das Andere nöthigen, ſich in das Gegentheil ſeiner eigenen Natur zu verwandeln, weil es an ſeinem Gegentheil Theil hätte.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Doch haben beide an dem Identiſch und Verſchieden Antheil?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Laß uns alſo nicht ſagen das Identiſche oder Verſchiedene ſei Bewegung, noch auch Ruhe.

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Sollen wir uns das Seiende und Identische als Eines denken?

Theaitetos. Vielleicht.

Fremdling. Wenn aber das Seiende und Identische nichts Unterschiedenes bezeichnen und wir sagen wieder Bewegung und Ruhe, beide seien, so werden wir beide ebenso als identisch wie seiend prädicieren.

Theaitetos. Das ist jedoch unmöglich.

Fremdling. Unmöglich also können das Identische und Seiende Eines sein.

Theaitetos. Freilich.

Fremdling. Sollen wir nun neben den drei Begriffen die Identität als einen vierten gelten lassen?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Ferner. Sollen wir die Verschiedenheit (Differenz) als fünften nennen? Oder muß man sie und das Seiende als zwei Ausdrücke für Einen Begriff ansehen?

Theaitetos. Vielleicht.

Fremdling. Ich denke du gibst zu, daß das Seiende bald absolut bald relativ gedacht werde?

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Das Verschiedene aber ist immer relativ. Nicht wahr?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wohl nicht, wenn das Seiende und Verschiedenheit nicht sich in hohem Grade unterschieden, sondern das Verschiedene an beiden Formen Theil hätte, wie das Seiende; dann wäre auch einmal ein Verschiedenes verschieden ohne in Bezug auf ein Anderes verschieden zu sein. So aber folgt durchaus für uns,

daß was überhaupt verschieden ist, nothwendig was es ist in Bezug auf ein Anderes ist.

Theaitetos. Ganz so ist es wie du sagst.

Fremdling. Also muß man das Wesen des Verschiedenen als fünften unter den Begriffen bezeichnen, welche wir an die erste Stelle setzen.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Sodann werden wir seine Verbreitung durch denselben hindurch annehmen. Daß nämlich jeder einzelne Gattungsbegriff verschieden ist von den anderen, geschehe nicht durch seine eigenthümliche Natur, sondern durch die Theilnahme an der Idee der Verschiedenheit.

Theaitetos. Ganz gewiß.

Kap. XLI. Fremdling. So wollen wir uns nun folgendermaßen über die fünfe äußern, indem wir jeden Begriff wieder für sich vornehmen.

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Zunächst daß die Bewegung jedenfalls von der Ruhe verschieden ist. Oder wie sollen wir sagen?

Theaitetos. So.

Fremdling. Sie ist also nicht Ruhe?

Theaitetos. Keineswegs.

Fremdling. Sie ist jedoch [p. 256] durch die Theilnahme an dem Seienden.

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Andererseits ist doch wieder die Bewegung verschieden von der Identität?

Theaitetos. Freilich.

Fremdling. Sie ist also nicht Identität?

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Doch war sie jedenfalls identisch, weil auch Alles daran Theil hat.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Man muß also zugestehen, daß die Bewegung identisch ist und nicht identisch, und darf sich daran nicht ärgern. Denn wenn wir sie identisch und nicht identisch nennen, so haben wir das nicht in der gleichen Beziehung gemeint, sondern wenn wir sagen sie sei identisch, so meinen wir es durch die Theilnahme an der Identität in Bezug auf sich selbst, wenn aber nicht identisch, durch die Verbindung mit der Verschiedenheit, durch welche sie im Unterschied von der Identität nicht diese, sondern ein von ihr Verschiedenes ist. Daher bezeichnet man sie mit Recht auch wieder als nicht identisch.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Wenn also irgendwie die Bewegung selbst an der Ruhe Theil nähme, so wäre es nicht unpassend, sie als ruhend zu bezeichnen?

Theaitetos. Ganz richtig, wenn wir nämlich festhalten wollen, daß die Allgemeinbegriffe zum Theil mit einander in Verbindung treten können, zum Theil nicht.

Fremdling. Wir kamen doch zu dem Beweise für diesen Satz früher als zu den jetzigen Consequenzen, indem wir aufzeigten, daß es von Natur also ist.

Theaitetos. Freilich.

Fremdling. Laß uns also weiter sagen: die Bewegung ist verschieden von der Verschiedenheit, wie sie auch etwas Anderes ist als Identität und Ruhe.

Theaitetos. Nothwendig.

Fremdling. Sie ist also gewissermaßen nicht verschieden und doch verschieden nach unserer jetzigen Lehre.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Was folgt nun weiter? Sollen wir sie zwar für verschieden von den drei Begriffen erklären, aber nicht von dem vierten, da wir doch zugestanden, es seien fünf, über die und an denen wir unsere Betrachtung vornehmen?

Theaitetos. Wie denn? Unmöglich kann man die Zahl geringer annehmen lassen als sie sich eben ergab.

Fremdling. Laß uns also ohne Scheu die Ansicht verfechten, daß die Bewegung von dem Seienden verschieden sei.

Theaitetos. Ohne alle Scheu.

Fremdling. Ist also nicht offenbar die Bewegung wirklich nichtseiend so gut wie seiend, wenn sie überhaupt an dem Seienden Theil hat?

Theaitetos. Ganz offenbar.

Fremdling. Nothwendigerweise also hat das Nichtseiende Beziehung auf die Bewegung und auf alle Allgemeinbegriffe. Denn bei allen stellt sie die Natur der Verschiedenheit verschieden dar von dem Seienden und macht darin jeden zu einem Nichtseienden. So werden wir also in dieser Hinsicht alle als Nichtseiende bezeichnen und andererseits, weil sie an dem Seienden Antheil haben, als Seiende, und ihnen Sein zuschreiben.

Theaitetos. Offenbar.

Fremdling. An jedem Begriffe nun ist viel Seiendes, das Nichtseiende aber ist der Zahl nach unendlich.

Theaitetos. Wohl.

Fremdling. Daher muß man auch das Seiende selbst als etwas von den anderen Begriffen [p. 257] Verschiedenes ansehen.

Theaitetos. Nothwendig.

Fremdling. Nun ist in ebenso vielfacher Art das Seiende nicht als eben die anderen sind. Denn indem es jene nicht ist,

ist es selber eine Einheit. Dagegen ist es nach der Zahl unendlich vielfach nicht, was die anderen sind.

Theaitetos. Ja freilich.

Fremdling. Auch daran darf man also keinen Anstoß nehmen, da ja die Natur der Begriffe ihre Beziehung zu einander bedingt. Wenn aber Jemand diesen Satz nicht zugibt, so soll er zuerst die früheren Lehrsätze widerlegen und dann die Consequenz daraus.

Theaitetos. Da hast du sehr Recht.

Fremdling. Laß uns auch Folgendes beachten.

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Wenn wir das Nichtseiende nennen, scheint es, meinen wir nicht einen conträren Gegensatz vom Seienden, sondern nur — einen contradictorischen — ein davon Verschiedenes.

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Wenn wir z. B. Etwas nicht groß nennen, haben wir dann an diesem Ausdruck wohl mehr ein Zeichen für das Kleine als das Gleiche?*)

Theaitetos. Wie sollte man?

Fremdling. Die Behauptung also, daß die Negation den conträren Gegensatz bezeichne, werden wir nicht zugeben, sondern nur soviel, daß die Voranstellung des Nicht etwas Anderes bezeichnet als die nachfolgenden Worte, oder vielmehr die Dinge auf welche die der Negation nachfolgenden Worte sich beziehen.

Theaitetos. Allerdings.

Kap. XLII. Fremdling. Laß uns aber überlegen, ob auch Folgendes deinen Beifall hat.

Theaitetos. Was denn?

*) Vielleicht ist statt τὸ ἴσον zu lesen τὸ μέσον das Mittlere.

Fremdling. Das Wesen der Verschiedenheit scheint mir ebenso in Arten sich zu besondern wie die Wissenschaft.

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Sie ist doch auch nur eine; aber der Theil von ihr der sich auf ein bestimmtes Objekt bezieht, führt jedesmal in seiner Besonderung einen eigenthümlichen Namen. Daher redet man von vielen Künsten und Wissenschaften.

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Gerade so geht es auch mit den Theilen des Wesens der Verschiedenheit, obwohl sie nur eine ist.

Theaitetos. Vielleicht; aber inwiefern doch wohl?

Fremdling. Das Schöne hat einen gewissen Theil des Verschiedenen zu seinem Gegensatz.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Ist derselbe wohl namenlos oder hat er eine Benennung?

Theaitetos. Er hat eine. Denn was wir jedesmal nicht schön nennen, das ist von Nichts sonst verschieden als von dem Wesen des Schönen.

Fremdling. Wohlan denn, sage mir nun Folgendes —

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Kommt nicht das Nichtschöne dadurch zum Sein, daß es von einer bestimmten Gattung des Seienden ausgesondert und andererseits wieder im Gegensatz zu einem gewissen Seienden hingestellt ist?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Es folgt also, wie es scheint, daß das Nichtschöne der Gegensatz eines Seienden zu einem anderen Seienden ist?

Theaitetos. Ganz richtig.

Fremdling. Wie nun? Gehört hiernach das Schöne in

höherem Grade zu dem Seienden, in geringerem aber das Nichtschöne?

Theaitetos. O nein.

Fremdling. Man muß also ebensogut [p. 258] das Nichtgroße sein lassen als das Große.

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Muß man nicht auch das Nichtgerechte auf Eine Stufe stellen mit dem Gerechten, insofern das Eine in keiner Weise mehr ist als das Andere?

Theaitetos. Freilich.

Fremdling. Ebenso werden wir auch von dem Uebrigen reden, da es sich ja herausgestellt hat, daß das Wesen der Verschiedenheit zu dem Seienden gehört; und wenn sie ist, darf man nothwendig auch ihren Theilen in nicht geringerem Grade Sein zuschreiben.

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Demnach, scheint es, ist der Gegensatz von dem Wesen eines Theils der Verschiedenheit und dem Wesen des Seienden, die im Gegensatz sich auf einander beziehen, nicht minder, wenn es erlaubt ist zu sagen, ein Seinsbegriff, als das Seiende selber, da er nicht einen conträren Gegensatz zu jenem ausdrückt, sondern lediglich etwas von ihm Verschiedenes.

Theaitetos. Sehr klar.

Fremdling. Wie sollen wir ihn nennen?

Theaitetos. Das ist offenbar das Nichtseiende, welches wir um des Sophisten willen suchten.

Fremdling. Steht es nun, wie du sagtest, keinem anderen Begriff an Seinsgehalt nach und darf man schon getrost sagen: das Nichtseiende hat entschieden seinen ihm eigenthümlichen Inhalt; wie das Große groß war und das Schöne schön und wie das

Nichtgroße und wie das Nichtschöne ebenso ist und war auch das Nichtseiende in gleicher Weise Nichtseiendes und ist ein unter die Masse des Seienden einzureihender Begriff? Oder welche Zweifel hegen wir dagegen noch, lieber Theaitetos?

Theaitetos. Gar keinen.

Kap. XLIII. Fremdling. Weißt du, daß wir dem Parmenides ungehorsam gewesen sind weit über sein Verbot hinaus?

Theaitetos. Wie so?

Fremdling. Wir haben ihm mehr bewiesen, indem wir unser Suchen weiter ausdehnten als er uns zu erforschen verbot.

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Weil er ja sagt:

Niemals denke dir das als möglich es sei was da nicht ist,
Sondern von diesem Weg halt ferne das forschende Denken.

Theaitetos. Ja so sagt er.

Fremdling. Wir aber haben nicht bloß den Beweis geliefert, daß das Nichtseiende ist, sondern auch aufgehellt, welcher Gattungsbegriff das Nichtseiende in sich faßt. Denn in dem Nachweise, daß das Wesen des Verschiedenen sei und in der Beziehung alles Seienden zu einander sich specialisiere (besondere), haben wir von dem Theile desselben, welcher jedesmal den Gegensatz gegen das Seiende bildet, zu sagen gewagt: das gerade ist wirklich das Nichtseiende.

Theaitetos. Wie mir scheint, lieber Fremdling, haben wir jedenfalls ganz Recht gehabt.

Fremdling. Also soll uns Niemand entgegnen, wir hätten das Nichtseiende als conträren Gegensatz des Seienden dargestellt und dann zu behaupten gewagt es sei. Denn wir lassen es schon lange auf sich beruhen, ob ein conträrer Gegensatz von ihm ist oder nicht, ob er Denkbarkeit besitzt oder ganz undenkbar ist. [p. 259]

Ueber unsere jetzige Bestimmung des Nichtseienden aber belehre man uns entweder eines Besseren und beweise, daß wir nicht Recht haben, oder, so lange man das nicht kann, soll man auch mit uns annehmen, daß die Begriffe mit einander in Verbindung treten, und zwar das Seiende und Verschiedenheit alle, und sich gegenseitig durchdringen, und daß das Verschiedene an dem Seienden Theil hat und durch diese Theilnahme ist, freilich nicht das woran es Theil hat, sondern sein davon Verschiedenes, daß es aber als ein Verschiedenes von dem Seienden ganz offenbar und nothwendig nichtseiend ist. Das Seiende andererseits hat an der Verschiedenheit Antheil und möchte dadurch ein von den anderen Begriffen verschiedener sein; weil es aber ein von allen jenen Verschiedenes ist, ist es nicht jeder einzelne von ihnen und fällt auch nicht mit allen anderen zusammen, sondern ist nur es selbst. Daher ist das Seiende unbestrittenermaßen unzählige Mal in unzähligen Verhältnissen nicht, und die übrigen Begriffe haben natürlich ebenso allesammt jeder für sich vielfach Sein und vielfach Nichtsein.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Schenkt nun Jemand diesen „Widersprüchen" keinen Glauben, so muß er nachdenken und etwas Besseres vorbringen als was eben gesagt ward. Sollte er aber seine Freude daran haben, die Lehrsätze bald nach der einen, bald nach der andern Seite zu zerren, als hätte er etwas Schwieriges ausgedacht, dann ist sein Bemühen, wie die jetzige Untersuchung erklärt, der Mühe nicht eben werth gewesen. Denn diese Erfindung ist weder geistreich noch schwierig, jenes aber ebenso schön als schwierig zugleich.

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Was auch früher schon bemerkt ward, daß man das bei Seite läßt, weil es Jeder kann, dafür aber im Stande ist, dem Gange der Rede zu folgen und jeden Satz einzeln zu widerlegen, sowohl wenn Jemand ein Verschiedenes irgendwie als identisch bezeichnet als auch ein Identisches als verschieden in der Beziehung und nach den Verhältnissen als er jedem der beiden seine Sphäre zuschreibt. Dagegen das Identische gewissermaßen als verschieden darzustellen, das Verschiedene als identisch, das Große als klein und das Aehnliche als unähnlich, und so seine Freude daran haben stets in der Untersuchung das Widersprechende vorzubringen, das ist keine wahrhafte Widerlegung und nur ein Beweis, daß sie frisch ausgeheckt ist von Einem, der eben erst das Seiende zu betasten sucht.

Theaitetos. Ganz gewiß.

Fremdling. Ferner, mein Guter, Alles von Allem losreißen ist ein Verfahren, das an sich nicht schicklich ist und noch dazu einen Menschen verräth ohne alle feinere philosophische Bildung.

Theaitetos. Wie so?

Fremdling. Das heißt alle Untersuchung vollkommen unmöglich machen, wenn man jeden Begriff von allen anderen lostrennt. Denn durch die Verknüpfung der Begriffe mit einander hat sich unsere Untersuchung gestaltet.

[p. 260.] Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Bedenke also, wie sehr gerathen es war, daß wir den Kampf mit solchen Leuten zu Ende führten und sie obendrein nöthigten, einen Begriff mit einem anderen sich verbinden zu lassen.

Theaitetos. In welcher Hinsicht denn?

Fremdling. Weil das Urtheil auch ein Etwas ist, das zu den Begriffen des Seins gehört. Denn ohne es würden wir im Wesentlichen auch der Philosophie verlustig gehen. Jetzt müssen wir uns aber noch über den Begriff des Urtheils vereinigen; wenn es uns ganz und gar ins Nichtsein hinabgezogen worden wäre, so

wären wir wohl nicht mehr im Stande Etwas auszusagen. Es wäre uns aber entschwunden, wenn wir zugestandrn hätten, daß es keine Verbindung eines Begriffes mit einem anderen gebe.

Theaitetos. Darin hast du Recht. Warum wir uns aber jetzt über das Urtheil einigen sollen, habe ich nicht verstanden.

Fremdling. Vielleicht dürftest du es am leichtesten einsehen, wenn du mir dahin folgen wolltest.

Theaitetos. Wohin?

Fremdling. Es ergab sich doch, daß der Begriff des Nichtseins unter den anderen Begriffen einer ist, der über alles Seiende Verbreitung hat.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Hiernach muß man also erwägen, ob er mit Vorstellung und Urtheil sich verbinden läßt.

Theaitetos. Warum denn?

Fremdling. Wenn er mit ihnen keine Verbindung eingeht, so muß nothwendig Alles wahr sein; thut er es aber, so entsteht dadurch falsche Vorstellung und Urtheil. Denn in der Vorstellung oder Aussage des Nichtseienden besteht doch der Irrthum, der sich im Denken und im Reden findet.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Gibt es Irrthum, so gibt es auch Täuschung.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und gibt es Täuschung, so muß Alles nothwendig voller Trug und Scheinbilder und Scheingestalten sein.

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Nach unserer Ansicht war aber doch der Sophist gerade in diesen Winkel geflüchtet und hatte in Abrede gestellt, daß es überhaupt einen Irrthum gebe. Denn Niemand denke ein

Nichtseiendes oder sage es aus. Denn an dem Sein habe das Nichtseiende in keiner Weise irgend Antheil.

Theaitetos. So war es.

Fremdling. Nun aber ergab sich, daß es an dem Seienden Theil hat, so daß er wohl in diesem Punkt keinen Streit mehr erheben kann. Vielleicht aber könnte er behaupten die Begriffe hätten allerdings zum Theil Gemeinschaft mit dem Begriff des Nichtseins, zum Theil aber auch nicht, und gerade das Urtheil und die Vorstellung gehörten zu den nichtbetheiligten. Daher könnte er wiederum dafür kämpfend auftreten, daß die Kunst Scheinbilder und Scheingestalten zu bilden, in der wir ihn sich bewegen lassen, ganz und gar nicht existiere, da ja Vorstellung und Urtheil mit dem Begriffe des Nichtseins keine Gemeinschaft hat. Denn wenn diese Gemeinschaft nicht bestehe, so gebe es auch überhaupt keinen Irrthum. Daher müssen wir zuerst das Wesen des Urtheils, der Vorstellung und Wahrnehmung erforschen, damit wir, sind sie ans Licht gekommen, auch ihre Gemeinschaft mit dem Begriffe des Nichtseins erkennen, [p. 261] auf Grund dieser Erkenntniß die Möglichkeit des Irrthums nachweisen und alsdann den Sophisten in ihn ganz hineinbannen, wenn er hinein gehört, oder ihn frei lassen, und in einer andern Begriffssphäre aufsuchen.

Theaitetos. Es war doch ganz richtig, wie es scheint, was gleich zu Anfang über den Sophisten gesagt wurde, daß es ein schwer zu erjagender Schlag sei. Denn er scheint eine Fülle von Verschanzungen zu besitzen und so oft er eine davon aufgeworfen hat, muß man sie zuerst erstürmen, ehe man an ihn selbst heran kommen kann. Denn eben haben wir mit großer Noth die eine Schanze, daß das Nichtseiende nicht sei, durchbrochen, so steht schon eine andere da: und wir müssen nun den Beweis führen daß im Urtheil und in der Vorstellung Irrthum möglich ist, und darnach

vielleicht wieder einen anderen, und ein Abschluß wird wohl nie zu Tage kommen.

Fremdling. So lang man, lieber Theaitetos, auch nur schrittweise vorzudringen im Stande ist, darf man den Muth nicht verlieren. Denn was wollte derjenige in anderen Fällen thun, der in diesem verzweifelt oder gar nichts ausrichtet, oder gar wiederum auf den alten Fleck sich zurücktreiben ließe? Schwerlich würde doch, wie das Sprüchwort sagt, so ein Mann je die Stadt erobern. Nun aber, mein Bester, dürfte das Hauptbollwerk schon genommen sein, da jener Beweis, wie du sagst, errungen ist, und alles Andere mag schon leichter und unbedeutender sein.

Theaitetos. Schön.

Knp. XLV. Fremdling. Laß uns denn zunächst Urtheil und Vorstellung, wie wir eben erst sagten, vornehmen, um darnach deutlicher zu erschließen, ob der Begriff des Nichtseins mit ihnen sich berührt, oder ob sie beide in allen Fällen mehr sind und Irrthum bei Keinem jemals vorkommt.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Wohlan denn. Laß uns auch über die Worte eine ähnliche Betrachtung anstellen, wie über Begriffe und Buchstaben. Denn darin stellt sich der Gegenstand unseres Suchens dar.

Theaitetos. Was sollen wir nun den Worten über sie ablauschen?

Fremdling. Ob alle zu einander sich fügen lassen oder nicht, oder einige wohl, andere nicht?

Theaitetos. Letzteres offenbar: einige thun es, andere nicht.

Fremdling. Deine Meinung ist wohl, daß diejenigen sich an einander fügen lassen, die, hinter einander gesprochen, auch einen

bestimmten Sinn haben; die aber in der Aufeinanderfolge Nichts bedeuten, passen nicht zusammen?

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremdling. Nur was du, wie ich dachte, voraussetztest als du mir zustimmtest. Denn es gibt doch unter den sprachlichen Zeichen für die Mittheilung über die Wirklichkeit eine doppelte Art?

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Die einen heißen Gegenstandswörter (Substantiva), [p. 262] die anderen Aussagewörter (Verba).

Theaitetos. Nenne mir von jeder Art eines.

Fremdling. Ein Zeichen, das sich auf Handlungen*) bezieht, nennen wir doch Aussagewort (Verbum)?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und das Zeichen der Sprache, welches sich auf die hervorbringenden Subjekte bezieht, Gegenstandswort (Substantivum)?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Wenn man nun Gegenstandswörter hinter einander spricht, entsteht nie ein Urtheil, und ebensowenig wenn man Aussagewörter ohne Gegenstandswörter ausspricht.

Theaitetos. Das hab ich nicht verstanden.

Fremdling. Offenbar hast du vorhin etwas ganz Anderes im Auge gehabt, als du mir zustimmtest. Denn gerade das wollte ich sagen, daß das Hintereinandersprechen dieser Worte kein Urtheil (Satz) gibt.

Theaitetos. Wie etwa?

*) Der deutsche Ausdruck Handlungen ist seinem Inhalt nach beschränkter als der griechische πρᾶξις. Der Deutlichkeit wegen schien er aber anderen noch vorzuziehen. Vgl. übrigens m. Platon. Sprachphilosophie S. 24.

Fremdling. Zum Beispiel geht, läuft, schläft, und alle anderen Wörter welche Thätigkeiten bezeichnen; und wenn sie Jemand alle hintereinander hersagte, bringt er doch um Nichts mehr einen Satz zu Stande.

Theaitetos. Freilich.

Fremdling. Und wenn man andererseits sagt: Löwe, Hirsch, Pferd, und alle Gegenstandswörter, welche die handelnden Subjekte bezeichnen, so würde auch nach dieser Aneinanderreihung noch kein Satz entstehen. Denn die ausgesprochenen Worte bezeichnen weder so noch so eine Handlung, noch das Gegentheil, oder ein Sein oder Nichtsein, bis man mit den Gegenstandswörtern die Aussagewörter verbindet. Dann erst klappt es, und die erste Verbindung wird sogleich zum Satz, freilich dem einfachsten und kleinsten Satze.

Theaitetos. Wie so meinst du?

Fremdling. Wenn man sagt: der Mensch lernt, so ist das doch ein recht klarer und einfacher Satz?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Denn wenn Jemand die Aussagewörter mit den Gegenstandswörtern verbindet, so thut er doch eine Aeußerung über das was ist, wird, geworden ist und werden wird, und nennt nicht mehr bloß, sondern bringt etwas Abgeschlossenes zu Stande.*) Daher meinten wir, er nenne nicht bloß, sondern rede, und dieser Art von Verbindung gaben wir den Namen Satz (Urtheil).

Theaitetos. Richtig.

Kap. XLVI. Fremdling. Sowie also die Dinge zum Theil mit einander in Einklang stehen, zum Theil nicht, so passen auch von den Zeichen der Sprache einige nicht zu einander, diejenigen aber, welche passen, bilden einen Satz.

*) Vgl. Platon. Sprachphilosophie S. 21.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Noch eine Kleinigkeit!

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Ein Satz muß nothwendig, wenn es einen gibt, eine Beziehung auf ein Objekt haben; ohne das ist er unmöglich.

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Muß er nicht auch eine Qualität haben?

Theaitetos. Wie sollt er nicht?

Fremdling. Laß uns denn auf uns selber achten.

Theaitetos. Nun ja!

Fremdling. Ich will dir also einen Satz sagen, indem ich ein Ding und eine Thätigkeit zusammenbringe, mittelst eines Gegenstands- und Aussageworts. Wovon der Satz handelt, sollst du mir angeben.

Theaitetos. Das [p. 263] soll nach Kräften geschehen.

Fremdling. „Theaitetos sitzt." Der Satz ist doch nicht lang?

Theaitetos. Nein, der geht an.

Fremdling. Deine Aufgabe ist es nun anzugeben, worauf er sich bezieht und von wem er handelt.

Theaitetos. Offenbar auf mich und von mir.

Fremdling. Ferner folgender —

Theaitetos. Was für einer?

Fremdling. „Theaitetos, mit dem ich jetzt rede, fliegt."

Theaitetos. Auch von diesem könnte Niemand anders sagen, als daß er sich auf mich beziehe und von mir handele.

Fremdling. Nach unserer Angabe muß aber jeder Satz eine Qualität haben.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Welche Qualität also sollen wir jedem dieser beiden zuschreiben?

Theaitetos. Den einen muß man ja als falsch, den anderen als wahr ansehen.

Fremdling. Der wahre sagt aber aus, wie es in der Wirklichkeit mit dir steht.

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Der falsche jedoch etwas Anderes als was wirklich ist.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Er gibt also Nichtseiendes für seiend aus.

Theaitetos. Freilich.

Fremdling. Ein Seiendes, das von dem Seienden, welches für dich gilt, verschieden ist. Denn, wie wir sagten, gibt es ja in Bezug auf Jeden viel Seiendes und Nichtseiendes.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Der Satz nun, den ich zuletzt von dir ausgesagt habe, muß erstlich nach unseren Bestimmungen über das Wesen des Satzes sicher einer der kürzesten sein.

Theaitetos. Damit haben wir uns eben erst einverstanden erklärt.

Fremdling. Ferner muß er sich auf Etwas beziehen.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wenn er sich aber nicht auf dich bezieht, so geht er doch auch auf nichts Anderes.

Theaitetos. Wie sollte er?

Fremdling. Wenn er sich aber auf Nichts bezieht, so würde er ja gar kein Satz mehr sein. Denn wir haben es in das Reich des Unmöglichen verwiesen, daß es einen Satz gebe, der sich auf kein Objekt beziehe.

Theaitetos. Ganz richtig.

Fremdling. Indem jedoch in Bezug auf dich Verschiedenes als identisch und Nichtseiendes als seiend ausgesagt wird, entsteht doch jedenfalls aus einer solchen Zusammensetzung von Aussage- und Gegenstandswörtern wirklich und wahrhaftig ein falscher Satz.

Theaitetos. Sehr wahr.

Kap. XLVII. Fremdling. Ferner: Entstehen nicht Gedanken, Vorstellung und Anschauung, diese drei Arten, falsche und wahre, alle in unseren Seelen?

Theaitetos. Wie?

Fremdling. So wirst du's leichter verstehen, wenn du zuerst das eigenthümliche Wesen und den specifischen Unterschied der einzelnen von einander erfaßest.

Theaitetos. Gib es nur an.

Fremdling. Sind nicht Gedanke und Satz (Rede) identisch, nur daß dieses Zwiegespräch der Seele mit ihr selbst, das im Inneren ohne Lautäußerung vor sich geht, eben den Namen Gedanken erhielt?*)

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Dagegen heißt der Strom, der von ihm ausgeht und durch den Mund sich ergießt, von Lauten begleitet, ein Satz.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Innerhalb der Sätze gibt es doch bekanntlich —

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Bejahung und Verneinung.

Theaitetos. Ja.

*) Im Griechischen wird durch διάλογος Zwiegespräch, διάνοια Gedanke und λόγος Satz, Rede, ein Wortspiel gebildet.

Fremdling. Wenn nun dieſe [p. 264] ſtillſchweigends ſich im Gedanken erzeugen, weißt du das anders zu nennen als Vorſtellung?

Theaitetos. Ich wüßte nicht.

Fremdling. Wenn ferner dies Verhältniß nicht unmittelbar, ſondern durch eine Wahrnehmung vermittelt an Jemand herantritt, kann man ſie dann anders nennen als Anſchauung?

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Da nun ein Satz überhaupt wahr und falſch ſein konnte, der Gedanke aber ſich als ein Zwiegeſpräch der Seele mit ſich ſelber darſtellt, die Vorſtellung aber als das Reſultat des Gedankens, und die Anſchauung als die Verbindung von Wahrnehmung und Vorſtellung, ſo müſſen nothwendig auch von dieſen Verwandten des Satzes einige bisweilen falſch ſein.

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Du ſiehſt alſo, daß falſche Vorſtellung und falſcher Satz früher entdeckt wurden als wir eben erwarteten, in der Beſorgniß, daß wir mit unſerem Suchen darnach uns in eine ganz und gar unlösbare Aufgabe ſtürzen würden.

Theaitetos. Das ſehe ich.

Kap. XLVIII. Fremdling. So wollen wir denn auch für das Weitere den Muth nicht verlieren. Denn da dieſe Beſtimmungen klar ſind, ſo wollen wir uns der früheren Eintheilungen nach Begriffen erinnern.

Theaitetos. Welcher denn?

Fremdling. Wir unterſchieden doch an der bildentwerfenden Kunſt die nachbildende und ſcheingeſtaltende?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und erklärten, wir wüßten nicht, welcher von beiden wir den Sophiſten zuweiſen ſollten?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Schwankten wir nun ſchon darüber, ſo war der Schwindel noch größer, der uns umſtorte, als die Behauptung auftrat, welche Alles in Frage ſtellte, daß es überhaupt weder ein Bild noch ein Nachbild, noch ein Scheinbild gebe, weil überhaupt nie und nirgendwie ein Irrthum exiſtiere.

Theaitetos. Da haſt du Recht.

Fremdling. So aber, da ſich die Wirklichkeit eines falſchen Satzes und falſcher Vorſtellung herausgeſtellt hat, gibt es natürlich doch auch Nachahmungen der Wirklichkeit und läßt ſich aus dieſer Beſtimmung *) eine Kunſt der Täuſchung entwickeln.

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Daß der Sophiſt jedenfalls einer Art davon zugehört, hatten wir ja ſchon früher feſtgeſtellt?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Laß uns alſo den Verſuch erneuern, den vorliegenden Allgemeinbegriff doppelt theilen und jedesmal dem zur Rechten fallenden Ausſchnitt nachwandern, mit Rückſicht auf die dem Sophiſten mit Anderen gemeinſamen Beſtimmungen, bis wir ihn aller gemeinſamen Beſtimmungen entkleidet und nur ſeine ihm eigenthümliche Natur übrig behalten haben und ihn für uns ſelber am beſten darſtellen mögen, dann aber [p. 265] auch für die Leute, welche ihrer Verwandtſchaft **) nach einer Methode dieſer Art am nächſten ſtehen.

*) Die Lesart διαθέσεως dürfte hier nicht an ihrem Platze ſein. Platon gebraucht διάθεσις nur in anderer übertragener Bedeutung. Dagegen ſcheint dem Charakter und der Methode der Unterſuchung διαιρέσεως angemeſſen.

**) Die Philoſophen, welche ein und derſelben Schule angehören, bilden ein γένος. Sie haben einen gemeinſchaftlichen

Theaitetos. Gut.

Fremdling. War es damals nicht unser Erstes, eine Kunst des Hervorbringens und Erwerbens zu scheiden?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Er befand sich doch nach unserer Anschauung in der Kunst des Jagens und Wettstreits und des Handels und einiger Unterabtheilungen der Art von der erwerbenden Kunst?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Nachdem ihn aber jetzt die Nachahmungskunst in Verwahrung genommen hat, so muß man offenbar zuerst die Kunst des Hervorbringens zwiefach theilen? Denn die Nachahmung ist doch ein Hervorbringen, freilich nur von Scheinbildern, wie wir sagen, nicht aber von den Einzeldingen selbst. Nicht wahr?

Theaitetos. Jedenfalls.

Fremdling. Es mag also zunächst zwei Arten der hervorbringenden Kunst geben.

Theaitetos. Welche denn?

Fremdling. Eine göttliche und eine menschliche.

Theaitetos. Das versteh ich noch nicht.

Kap. XLIX. Fremdling. Wenn wir die zu Anfang aufgestellten Sätze behalten haben, so ist, wie wir sagten, hervorbringender Art jede Kraft, welche für das, was vorher nicht war, zur Ursache seines späteren Werdens wird.

Theaitetos. Das haben wir behalten.

Fremdling. Sollen nun alle Wesen, die sterblich sind und

Stammvater in dem Urheber ihrer Lehre. Die einzelnen Schulen lassen sich nach dem Grade ihrer Verwandtschaft mit einander vergleichen. Hier hat man an Sokratiker, vorzugsweise die Megariker, und wohl auch Eleaten zu denken.

alle Pflanzen, die aus Samen und Wurzeln emporwachsen, und alle leblosen Körper, die in der Erde sich befinden, schmelzbare und unschmelzbare, sollen sie alle wohl ihr Werden, wenn sie vorher nicht waren, einem Anderen verdanken als einer weltbildenden Gottheit? Oder sollen wir nach der Meinung und Sagen der Menge —

Theaitetos. Welcher Meinung?

Fremdling. Die Natur erzeuge sie nach einer Ursache, welche zufällig und ohne Bewußtsein wirke, oder vielmehr mit Vernunft und göttlicher Erkenntniß, die von Gott stammt?

Theaitetos. Vielleicht liegt es an meiner Jugend, daß ich oft von der einen zur anderen Ansicht überspringe. Da ich aber jetzt auf dich hinblicke und vermuthe, daß du ihr Werden von Gott ableitest, so geht auch meine Ueberzeugung dahin.

Fremdling. Gut, lieber Theaitetos. Ja, wenn wir dächten, du gehörtest zu denen, die in der Zukunft zu einer anderen Meinung umschlügen, so würden wir dich durch einen Beweis von zwingender Ueberzeugungskraft zum Zugeständniß zu bringen suchen. Da wir aber erkennen, daß deine Natur auch ohne Beweise unsererseits von selbst zu der Ansicht gelangen wird, zu der du, wie du sagst, dich jetzt hingezogen fühlst, so will ich das lassen. Denn das wäre überflüssige Zeitverschwendung. Ich will vielmehr voraussetzen, Alles, was der Natur zugeschrieben wird, werde durch göttliche Kunst hervorgebracht, was aber daraus durch Menschen zusammengesetzt wird, durch menschliche, und nach dieser Lehre gebe es zwei Arten der hervorbringenden Kunst, eine menschliche und eine göttliche.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Nun theile von beiden jede wieder in zwei Theile.

Theaitetos. Wie?

[p. 266] Fremdling. Wie du eben die ganze Kunst des Hervorbringens nach der Breite theiltest, so jetzt auch nach der Länge.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. So entstehen vier Theile von ihr, zwei in Bezug auf uns, menschliche, und andererseits zwei auf die Götter bezügliche, göttliche.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Von diesen Abtheilungen nach verschiedener Richtung werde ein Theil auf jeder der beiden Seiten ein Dinge-hervorbringender, die beiden übrigen aber am besten etwa bilderhervorbringende heißen. Und darnach hat also die Kunst des Hervorbringens wiederum zwei Theile.

Theaitetos. Sprich, inwiefern jede von beiden noch einmal?

Kap. L. Fremdling. Wir wissen doch, daß wir und alle anderen Wesen und die Stoffe, aus denen sie entstanden sind, Feuer, Wasser und ihre Verwandten, alle je nach ihrer Art von einem Gott gebildete Erzeugnisse sind. Oder wie?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. An alle diese Dinge schließen sich Abbilder an, nicht selbst Dinge, die aber auch durch göttliche Einwirkung entstanden sind.

Theaitetos. Welche?

Fremdling. Die Erscheinungen im Schlafe, ferner alle von selbst entstehenden Erscheinungen am Tage, die Schatten, wenn in das Licht ein Dunkel einfällt, und Spiegelbilder, wenn ein dem Dinge eigenes und ein fremdes Licht auf der Oberfläche glänzender und glatter Gegenstände auf einen Punkt zusammentrifft und dadurch eine Gestalt erzeugt, welche eine dem vorher gewohnten Gesichtsbild gegenübertretende Wahrnehmung darbietet.

Theaitetos. So hat also das göttliche Hervorbringen diese beiden Erzeugnisse, das Ding selbst und das ihm jedesmal folgende Abbild.

Fremdling. Wie steht es nun mit unserer Kunst? Bringt sie mehr durch die Baukunst das Haus selbst, durch die Malerei aber ein zweites hervor, das, entsprechend dem menschlichen Traume, für Wachende gemacht wird?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Also sind auch im Uebrigen ebenso die Erzeugnisse unserer hervorbringenden Thätigkeit zwiefach, und zwar nach zwei Seiten, das Ding selbst, das die Dingefertigende und das Abbild, das die bilderhervorbringende Kunst erzeugt.

Theaitetos. Jetzt hab ich es besser begriffen und nehme zweimal zwei Arten der hervorbringenden Kunst an, eine göttliche und menschliche nach dem einen Schnitt, nach dem anderen einmal das wirkliche Erzeugniß der Dinge, sodann das gewisser Nachgestaltungen.

Kap. LI. Fremdling. Erinnern wir uns nun, daß die eine Art der bilderhervorbringenden Kunst nachbildend, die andere scheingestaltend sein sollte, wenn der Irrthum sich als wirklicher Irrthum und als eine Art des Seienden darstellen sollte?

Theaitetos. Freilich.

Fremdling. War es nicht an dem und wollen wir eben deshalb jetzt nicht entschieden zwei Arten aufzählen?

Theaitetos. Ja.

[p. 267] Fremdling. Also die scheingestaltende laß uns zwiefach scheiden.

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Theils daß die Erscheinung durch Werkzeuge

hervorgebracht wird, theils daß die hervorbringende Person selbst als Werkzeug dazu auftrittt.

Theaitetos. Wie meinst du?

Fremdling. Ich meine, wenn Jemand mit Hülfe seines eigenen Leibes eine Gestalt, der deinen ähnlich, oder mit seiner Stimme eine deiner Stimme ähnliche erscheinen läßt, dann nennt man doch diese Art des Scheingestaltens Nachahmung?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wir wollen sie ihr also unter dem Namen Nachahmungskunst zuerkennen. Alles, was noch übrig bleibt wollen wir zu unserer Bequemlichkeit auf sich beruhen lassen, und einem Anderen es anheim stellen, es in einen Begriff zusammen zu fassen und ihm einen entsprechenden Namen zu geben.

Theaitetos. Die Theilung sei vollzogen, und dieser Theil mag auf sich beruhen.

Fremdling. Indes auch diese Art muß man noch als zwiefach ansehen, lieber Theaitetos. Weshalb aber, das überlege dir.

Theaitetos. Sprich nur.

Fremdling. Unter den Nachahmern sind Einige, welche es thun, wohl wissend was sie nachahmen, Andere ohne es zu wissen. Und welchen wichtigeren Eintheilungsgrund sollten wir gelten lassen, als Wissen und Nichtwissen?

Theaitetos. Es gibt keinen.

Fremdling. War das eben Genannte nicht eine bewußte Nachahmung? Denn dein Aeußeres würde nur Jemand nachahmen, der dich kennt?

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Ferner: das Aeußere der Gerechtigkeit und überhaupt der gesammten Tugend? Suchen nicht gar Viele, ohne sie zu kennen, aber mit irgend einer Vorstellung ausgerüstet, mit

Eifer den Inhalt dieser Vorstellung als ihr Inneres erscheinen zu lassen, indem sie dieselbe so viel wie möglich in Werken und Worten nachahmen?

Theaitetos. Freilich sehr Viele.

Fremdling. Verfehlen nun Alle ihre Absicht gerecht zu scheinen, ohne es zu sein? Oder ganz das Gegentheil hiervon?

Theaitetos. Das Letztere.

Fremdling. Diesen Nachahmer muß man also wohl als verschieden annehmen von jenem, den Unwissenden vom Wissenden?

Theaitetos. Ja wohl.

Kap. LII. Fremdling. Woher soll man nun für Jeden der Beiden den entsprechenden Namen hernehmen? Oder ist es offenbar nicht darum schwierig weil die Alten *) ein, wie's scheint, uraltes und unverständiges Vorurtheil gegen die Eintheilung der Gattungsbegriffe nach Arten hegten? Daher hat Keiner nicht einmal den Versuch einer Eintheilung gemacht. Die nothwendige Folge ist natürlich, daß kein sonderlicher Ueberfluß an Bezeichnungen da ist. Dennoch wollen wir, auch wenn der Ausdruck allzu gewagt sein sollte, um der Unterscheidung willen, die auf Vorstellung gegründete Nachahmung Vorstellungsnachahmung und die auf Erkenntniß sich stützende wissentliche nennen.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Nun haben wir nur den einen nöthig, denn

*) Daß die Sprache nicht im Dienste der Philosophie entstanden sei, hat Platon schon im Kratylos nachgewiesen. Hier rechtfertigt er zugleich seine Versuche durch Wortbildungen die Lücke in der Bezeichnung gewisser Begriffe auszufüllen durch einen Vorwurf gegen die Vernachlässigung begriffsmäßiger Untersuchung.

der Sophiſt gehörte nicht zu den Wiſſenden, wohl aber zu den Nachahmenden.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Laß uns alſo den Vorſtellungsnachahmer wie das Eiſen betrachten, ob er ganz iſt oder noch einen Riß an ſich hat.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Nun, den hat er, und einen recht ſtarken. Denn der Eine [p. 268] iſt ſo albern und glaubt, er wiſſe was er ſich bloß vorſtellt: aber des Andern Auftreten erregt durch ſein Hin- und Herſpringen in der Unterhaltung ſtarkes Mistrauen und den Verdacht, daß er das nicht wiſſe was er vor den Andern ſich zu wiſſen den Anſchein gibt.

Theaitetos. Allerdings gibt es Leute beiderlei Art, wie du ſie angabſt.

Fremdling. Wollen wir nicht den Einen als einfachen Nachahmer, den Anderen aber als (verſtellten) ſchelmiſchen bezeichnen?

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Soll es nur eine oder zwei Arten davon geben?

Theaitetos. Da ſieh du zu.

Fremdling. Das thu ich. Und mir erſcheinen zweierlei. Soviel ich ſehe, verſteht es der Eine, öffentlich in langen Reden vor großen Maſſen den Schelm zu ſpielen, der Andere aber nöthigt im Privatverkehr durch kleine Sätze ſeinen Mitunterredner in den Widerſpruch mit ſich ſelbſt hinein.

Theaitetos. Da haſt du ſehr Recht.

Fremdling. Für was erklären wir nun den Großredner? Für einen Staatsmann oder Volksredner?

Theaitetos. Für einen Volksredner.

Fremdling. Und wie werden wir den Andern nennen? Einen Weiſen oder Sophiſten?

Theaitetos. Unmöglich doch einen Weiſen, da wir ihn ja als nichtwiſſend bezeichneten. Da er aber ein Nachahmer des Weiſen iſt, ſo wird er offenbar einen davon abgeleiteten Namen erhalten. Ja, das hab ich ſchon ſo ziemlich begriffen, daß man ihn in Wahrheit als jenen durch und durch echten Sophiſten bezeichnen muß. *)

Fremdling. Wollen wir nicht ſeinen Namen, wie vorhin, vom Ende zum Anfang zuſammenflechten und binden?

Theaitetos. Ja wohl.

Fremdling. Alſo wer den Nachahmer in dem verſtelleriſchen Theil der auf Vorſtellungen beruhenden, in Widerſprüche verwickelnden Kunſt, und zwar den in Reden tauſendkünſtleriſchen Theil der scheinbildenden Gattung wie der bilderſchaffenden Kunſt, welcher ſich nicht als der göttliche, ſondern menſchliche Theil aus dem Hervorbringen ausſcheidet, wer alſo den echten Sophiſten aus dieſem Geſchlecht und Blut entſtanden ſein läßt,**) der wird offenbar ganz Recht haben.

Theaitetos. Jedenfalls.

*) In der griechiſchen Sprache erſcheint σοφιστής gleich als ein von σοφός, weiſe, abgeleiteter Ausdruck, ein παρωνύμιον. Eine bloße Nominaldefinition muß daher auch darauf fuhren, ihn als eine Abart, ein Gegenſtück zum Philoſophen oder als Scheinweiſen zu bezeichnen.

**) Durch dieſe Ausdrücke wird bildlich die niedrige Herkunft des Sophiſten im Gegenſatz zu dem Adel des Philoſophen hervorgehoben, der aus edlem Blute entſproſſen iſt.

Druck der J. B. Metzler'ſchen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 4

Griechiſche Proſaiker

in

neuen Ueberſetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Oſiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Conſiſtorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertdreiundzwanzigſtes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'ſchen Buchhandlung.

1861.

Platon's
Werke.

Dritte Gruppe:
Dialektische Gespräche,

übersetzt

von

Dr. Julius Deuschle,
Professor am F. W. Gymnasium zu Berlin.

Viertes Bändchen:

Der Staatsmann.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1861.

Einleitung.

Der Politikos oder Staatsmann gehört zu denjenigen Dialogen Platons deren Echtheit von Einigen in Zweifel gezogen worden ist; Andere haben diesen Dialog als trocken und dürr und mangelhaft in der Anlage und Oekonomie des Ganzen getadelt und das Platonische nur in einzelnen Bemerkungen und Episoden wiedererkennen wollen. Jener Zweifel aber wie dieser Tadel beruhte lediglich auf dem Mangel an Einsicht in die wahre Bedeutung dieses Dialoges. Man besaß den Schlüssel nicht zu seinem Verständniß und ließ sich zu einem ungerechten Urteil über das nicht Erkannte verleiten. Eine genauere Prüfung *) seines Inhaltes hat bewiesen daß er gerade in der Composition des Ganzen die Tiefe und Großartigkeit platonischer Kunst offenbart und daß alle Widersprüche die im Einzelnen, sei es innerhalb dieses Dialoges oder in Vergleich mit anderen, scheinbar auftauchen, vor der Erklärung aus specifisch platonischer Anschauung gänzlich schwinden; ja er führt uns in die Eigenthümlichkeit derselben erst recht tief hinein und schafft uns von einer Seite eine Einsicht in dieselbe die wir

*) Vgl. des Uebersetzers Abhandlung: Der Platonische Politikos, ein Beitrag zu seiner Erklärung. Magdeburg, 1857. — Susemihl: Genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie I. S. 312—330.

ohne diesen Dialog wenigstens nicht in dieser Klarheit und Sicherheit erwerben könnten.

Der Politikos schließt sich auch nach der äußeren Haltung des Dialogs an den Sophisten und durch diesen an den Theaitetos an. Die Personen welche an dem Gespräche Theil nehmen sind dieselben wie in jenen Dialogen. Sokrates und Theodoros werden nur im Eingange des Dialoges redend eingeführt; der wissenschaftliche Gesprächsleiter ist der eleatische Fremde; die Stelle des Antwortenden übernimmt der jüngere Sokrates, damit sein Altersgenosse Theaitetos nicht allzu sehr angestrengt werde. *) Durch die Gleichheit des Namens mit Sokrates wird hier, wie in dem Sophisten durch die Gesichtsähnlichkeit welche dem Theaitetos im Vergleich mit Sokrates zugeschrieben wird, angedeutet daß wir in diesem Dialoge eine Fortbildung der sokratischen Begriffslehre durch Platon erhalten.

Der Zweck des Dialoges und sonach der Grundgedanke desselben ist vielfach nicht richtig erkannt worden. Man meinte, dem äußeren Anscheine folgend, Platon habe das Wesen des wahren Staatsmannes darstellen und seine politische Theorie entwickeln wollen. Aus diesem Grundirrthum leiteten sich andere Mißverständnisse her, deren letztes Resultat folgerecht die Verwerfung des ganzen Dialoges sein mußte. In Wahrheit aber ist der Name Staatsmann hier nur eine andere Bezeichnung für den Dialektiker **); und zwar ist gerade diese Bezeichnung gewählt, weil nicht das Wesen des Dialektikers an sich und in dem ganzen Umfange seiner Wirksamkeit zur Darstellung kommen sollte, sondern innerhalb gewisser gegebener Grenzen und Beschränkungen. Die Dialektik hat es mit der Erkenntniß des wahrhaft Seienden, der Ideen, zu thun, aber der Dialektiker ist in seiner Aufgabe beschränkt durch die Bedingungen welche die Wirklichkeit, die Erscheinungswelt, das Gebiet des Nichtseienden ihm setzt, denn sein Dasein, Leben und seine Thätigkeit ist ja an diese irdische Welt geknüpft. Welches daher innerhalb der gegebenen Bedingungen die Aufgabe des Dialektikers sei und welche Mittel zur Lösung derselben in jenen scheinbar uns hemmenden Bedingungen dennoch mitgegeben seien, das war eine Frage die gerade das Resultat des Sophisten hervorrief. Die Aufgabe des Einzelnen läßt sich von der des Ganzen nicht trennen; das Leben der Menschheit ist mit der Entwicklung und dem Leben der ganzen Welt verwachsen; daher war das Verhältniß in welchem die Erscheinungswelt überhaupt sich der Gottheit und der Ideenwelt gegenüber befindet die Grundlage aus der alles Weitere sich folgern ließ. Die Aufgabe des Dialektikers und die ihm in der Erscheinung gebotenen Mittel für seine Erkenntnißthätigkeit im Allgemeinen erklärte sich aus kosmologischen Erörterungen der angegebenen Art; aber seine Hauptthätigkeit hat der Dialektiker immer auf menschlichem Gebiete zu entfalten; hier steigern sich die Schwierigkeiten, weil das Objective mit Subjectivem in Berührung kommt und weil Erkennen und Wollen oder Handeln, also auch die Entwicklung der Intelligenz und die Entwicklung des sittlichen oder staatlichen Lebens, von einander nicht zu scheiden sind. Erst auf diesem Gebiete kann daher eine klare Einsicht in die ganze Thätigkeit des Dialektikers gewonnen werden; hier kann sie zugleich maßgebend für alle anderen Gebiete zu einer concreten Anschaulichkeit gebracht werden. Daher wird der Dialektiker als Staatsmann bezeichnet; daß er auch der wahre Staatsmann sei war ein für Platon seit dem Gorgias feststehender Satz,

*) Vgl. über diese Personen und ihre Bedeutung: Einleitung zum Theaitetos S. 139 und zum Sophistes S. 299 f.

**) Vgl. Platons eigenen Ausspruch p. 285 B.

daher ward in dem Umtausch des Namens keine Erschleichung begangen; die Dialektik erscheint dann als die wahre Herrscherkunst oder die königliche Wissenschaft, d. i. nicht auf dem Gebiete des Staatslebens insbesondere, sondern als die Herrscherkunst innerhalb der mannigfachen Gestaltungen, wie sie die objective Erscheinungswelt bietet, und der verschiedenen Wissenschaften und Künste welche der menschliche Geist entwickelt. Den Namen königliche Wissenschaft in diesem Sinne hatte der Dialektik bereits der Euthydemos 291 B erworben.

Der Grundgedanke des Dialoges wird von Theilen scheinbar sehr verschiedenen Inhaltes getragen. Die platonische Kunst vereinigt sie zu einem harmonischen Ganzen; was man lange Zeit für eine Episode und Abschweifung hielt hat sich als ein bedeutsames und wohlberechtigtes Glied dieses Ganzen erwiesen. — In der Definition des Staatsmannes geht der Fremdling von dem Begriffe des Wissens aus und weist den Staatsmann innerhalb des Gebietes der Wissenschaft mit Ausschluß des praktischen Gebietes ausdrücklich dem Gebiete des Erkennens zu. So wird von vornherein die Einheit dieses Staatsmannes mit dem Dialektiker angedeutet. In der weiteren Bestimmung seines Wesens nach der Methode der Eintheilung wird die Untersuchung mit Absicht in einen Fehler hineingeleitet. Statt eines Staatsmannes der Wirklichkeit erscheint der Staatsmann der Idee, der als der Hirte der Heerde, die er selber zieht und versorgt, nur mit Gott selbst, dem Hüter unsterblicher Seelen, identisch sein kann. Der menschliche Staatsmann geht aber aus der Heerde selbst hervor, ist mit ihr gleichen Wesens und gleicher Entwicklung unterworfen und vermag weder die Heerde selbst zu ziehen — sie ist für ihn gegeben — noch mit Allem zu versorgen was sie bedürfen möchte. Den Unterschied zwischen Beiden soll der Mythos

veranschaulichen. Seine Bedeutung geht aber noch tiefer. Er hat das Wesen der Erscheinungswelt und die Bedingungen ihres Daseins und Lebens vorzuzeichnen. Die Erscheinungswelt hat aber nur eine relative Selbständigkeit, ein Sein und Leben nur durch das Abhängigkeits- (Inhärenz-) Verhältniß in welchem sie zur Idealwelt steht. Daher bedurfte auch dieses einer Darstellung; es geschieht in mythischer Form, so daß das begriffliche Neben- oder Ineinander der beiden Welten als ein zeitliches Nacheinander erscheint. Anschauungen sollen gegeben werden als principielle Unterlagen der nachfolgenden dialektischen Untersuchung. Sie werden in dem Gewande einer Erzählung eingeführt. Das Ideenreich erscheint als die Herrschaft unter Kronos, von welcher die Sage berichtet, und die Erscheinungswelt als der jetzige Weltzustand unter der Herrschaft des Zeus. Der Uebergang aus einem Zustand in den andern wird ebenfalls durch geschickte Benützung einer alten Volkssage, die sich an die grausame Fehde zwischen Atreus und Thyestes knüpft, in der Form eines historischen Vorgangs motiviert. Hiernach wird es möglich beide Weltzustände in ihrer Trennung, jeden für sich nach seinem eigenthümlichen Wesen aufzufassen und zu kennzeichnen. Aber beide Welten müssen auch wieder in Verbindung mit einander gedacht werden. Die Vermittlung zwischen ihnen ist dem Begriff der Bewegung übertragen. Die Bewegung ist wohl zu unterscheiden von dem Werden; dieses ist eine niedere, nur dem sinnlichen Gebiete der Erscheinung zugehörende Form der Bewegung. Diese aber kommt dem geistigen Sein ebenfalls zu; sie ist Leben, und ihr Princip ist die Seele, aus welcher der Anstoß und die Richtung der Bewegung kommt. Beiden Weltzuständen kommt Bewegung zu, und zwar die vollkommenste Art derselben, die Kreisbewegung; aber die Idealwelt hat das Princip der Bewegung

in sich selbst; an ihrer Spitze steht der göttliche Lenker, der immer gleichen Wesens, auch immer in gleich vollkommener Form wirksam ist. Dagegen die Erscheinungswelt hat nur eine abgeleitete Bewegung; sie zehrt nur von dem Anstoß den sie einmal erhielt, und da also das Princip ihrer Bewegung außer ihr liegt, so ist sie auch der Veränderung unterworfen und kann auch die vollkommene Bewegung verlieren. Gegenüber dem Begriffe der Bewegung erscheint der des Werdens von untergeordneter Bedeutung; er stellt sich als ein relativer dar; die Gegensätze von Entstehen und Vergehen, Leben und Tod bedingen sich gegenseitig, aus dem einen geht der andere Zustand hervor als eine accidentelle Form der Erscheinung dessen was als substantiell zu denken ist; dieses findet insbesondere seine Anwendung auf die Seele, und so ergibt sich die Lehre von der Präexistenz und Posteristenz derselben. Ihr Leben im Leibe ist nur eine vorübergehende Form der Erscheinung; sie lebte auch vor dem Eintritt in den Leib und lebt auch nach ihrem Austritt aus demselben weiter. Der Tod, als Zustand gefaßt, ist daher nur eine andere Form des Lebens.

Die Darstellung der beiden Weltzustände im Einzelnen bewegt sich vorzugsweise in Bildern; aber der dogmatische Gehalt blickt durch und ist leicht erkennbar. In dem Idealreiche herrscht die höchste Vollkommenheit, Einheit, Ordnung und Harmonie im Ganzen und den Theilen; diese sind unter der Herrschaft von Göttern und Dämonen wohlgegliedert. Wie das Göttliche, so ist diese Welt sich selbst genug (*αὐτάρκης*), die Seelen der Menschen führen in Freiheit und Selbständigkeit ein glückliches Leben. Was sie bedürfen ist da; das Göttliche wirkt unmittelbar für sie; sie haben nicht nöthig auf Mittel für ihre Erhaltung zu denken; eine eigentliche Entwicklung, ein Werden gibt es für sie nicht; das Böse ist nicht in jener Welt; es hat seinen

Sitz in der Leiblichkeit; diese fehlt aber jenen Menschen; sie sind, wie es die Sprache des Mythos ausdrückt, nackt; daher ist die Seele, ungehemmt von trügerischer Sinneswahrnehmung, im Stande unmittelbar zu erkennen, oder sich zu nähren von der Nahrung welche jene Welt freiwillig bietet, d. i. der Erkenntniß der Ideen. Sie haben also die Möglichkeit zu philosophieren und die Grundlagen zu dem in dem irdischen Leben zu entwickelnden Wissensschatz in sich aufzunehmen; denn das Wesen der Dinge stellt sich ihrer Anschauung unmittelbar dar. In der Erscheinungswelt dagegen herrscht nicht das Göttliche in freier Weisheit; sondern eine dunkle Schicksalsmacht und der derselben von Natur inwohnende Trieb, der Trieb zum Bösen. Das gilt vom Ganzen wie den Theilen; dem Ganzen ist auch eine Seele eigen, die Weltseele, aber sie ist an die Materie, einen Leib gebunden. Die Materie ist der Gottheit und dem Wesen der Idee so unähnlich wie möglich. Strebt dieses nach Einheit und Ordnung, so strebt sie nach Verflüchtigung ins Unendliche, ins Auseinander des Raumes und nach innerer Unordnung, Streit der Gegensätze und Disharmonie. Aufgabe der Seele des Ganzen ist die Bewahrung der Aehnlichkeit mit dem Idealen; hiezu bedarf sie des Wissens der dort geltenden Principien: dieses ist ihr mitgegeben; sie muß es nur in ihrem Bewußtsein erhalten und entwickeln, sich desselben erinnern; vergißt sie es, so fällt die Welt immer mehr der Verschlechterung oder Materialität anheim; und dieses ist als ihr endliches Schicksal in der That zu fürchten. Was vom Ganzen gilt gilt auch vom Theile. Auch die Menschen müssen jetzt selbst für ihre Erhaltung sorgen; sie sind einer Entwicklung, einem Werden anheimgegeben. Die Erzeugung ist ihnen übertragen; das Ziel ihres Lebens ist der Tod. Zu ihrer Entwicklung ist ihnen aber ebenfalls die Grundlage in der oben bezeichneten Idealerkenntniß mit-

gegeben; sie muß nur aus dem Unbewußtsein oder der Vergessenheit ins Bewußtsein, in die Erinnerung zurückgerufen werden. Mittelst dieser Erkenntniß sind sie befähigt für sich selbst zu sorgen und das Böse, die Begierde und die daraus folgende Unordnung niederzuhalten. — So weit der Mythos; daß nicht alle Menschen in gleichem Maße diese Aufgabe zu lösen vermögen war in ihm auch bereits angedeutet; im höchsten Maße kann und soll es der Dialektiker; auch der Staat soll ein Mittel für seine höchsten Zwecke werden.

Im weiteren Verlaufe der dialektischen Untersuchung wird nun zunächst die Möglichkeit dargethan daß der Dialektiker die von ihm verlangte Erkenntniß erringe oder zum Bewußtsein des ihm eigenen Wissensinhaltes gelange. Die Erscheinungswelt selbst gibt dazu die nothwendigen Bedingungen her. Dieses wird in dem Abschnitte über das Beispiel dargestellt. Die sinnliche Wahrnehmung führt schon auf die Vergleichung des Aehnlichen und dient zur Erkenntniß des Gemeinsamen und Allgemeinen. In den Erscheinungen scheint aber die Einheit der Idee durch; sie sind selbst Beispiele (παραδείγματα) für diese. Auch die Methode der Dialektik und ihre Aufgabe hat ihr Vorbild in einer empirischen Wissenschaft, der Mathematik. Diese hat es mit den Maßen von Größenverhältnissen zu thun; es gibt aber verschiedene Maße, ein relatives und ein absolutes; die Mathematik hat es nur mit dem ersteren zu thun; dieses weist aber von dem Ende auf die Mitte, auf das Absolute zurück, und mit diesem hat es die Dialektik zu thun. Hiernach strebt sie nach der Erkenntniß der begrifflichen Unterschiede, welche in den Einzeldingen wirksam sind, und in der Vielheit sucht sie die begrifflichen Aehnlichkeiten nach absolutem Maße auf; aber volle Herrscherkunst wird sie erst dadurch daß sie sich über die sinnliche Wahrnehmung erhebt

und auch in der Verflechtung der Begriffe untereinander die abstracten Begriffe unmittelbar faßt.

In die Mitte zwischen der Erörterung über das Beispiel und über das Maß war als ein Beispiel für den Staat die Weberei hingestellt und ihr Begriff bestimmt worden; es zeigte sich daran die Bedeutung der Verflechtung überhaupt; der Dialektiker und der Staatsmann haben es mit gegebenen Geweben (von Begriffen und Verhältnissen) zu thun, und ihre Aufgabe ist es ebenfalls solche in sich wohlverbundene Gewebe zu wirken; dann trat der wichtige Unterschied von Ursache und Mitursache oder Mitbedingung hervor. Dieser Gesichtspunkt wird in dem letzten Theil, der eigentlich politischen Erörterung, zunächst nutzbar gemacht; um das Wesen des Staatsmannes festzustellen wird ein negatives Verfahren eingeschlagen und Alles ausgeschieden was zwar eine nothwendige äußere Vorbedingung des Daseins eines Staates ist, die äußeren Mittel seines Bestandes und seine Bestandtheile. Dann vertieft sich die Untersuchung, gestützt auf die Lehre von dem Beispiel und von der Entwicklung der Weltverhältnisse, und wird zu einer Kritik der verschiedenen Verfassungsformen. Der Begriff des Staatsmannes verlangt von ihm, wie wir sehen, ein sicheres Wissen; dieses Wissen besitzen aber die in der Wirklichkeit erscheinenden Staatslenker nicht; jene echte Staatsform mit dem wahren Staatsmann an der Spitze ist für die Staatsformen der Erscheinung nur ein Vorbild (παράδειγμα); sie selbst sind Nachahmungen, Nachbilder mit stufenweise zunehmender Unkenntniß und Begehrlichkeit oder Verschlechterung. Das Princip des Unterschiedes wird auf das Einzelne angewandt und darnach auch der Wert der einzelnen Verfassungsformen für die Thätigkeit des Dialektikers bestimmt. Eine besondere Bedeutung erlangt in dieser Erörterung das Gesetz. Platon zeigt daß es nur

ein Nothbehelf sei in den nachgebildeten Verfassungen; im wahren Staate wird der Herrscher gemäß seines Wissens unbedingt frei — und somit unter Umständen scheinbar gewaltsam — regieren. Das Gesetz dagegen ist die Form der in seinen letzten Consequenzen alles Leben erstickenden Nothwendigkeit im Staate. So ist seine Kunst eben Herrscherkunst. Positiv erscheint sie aber als solche insbesondere an der Spitze dreier Wissenschaften, deren Gebieterin sie ist, der Strategik, Rhetorik, Dikastik. Die erste hat es mit der Darstellung der Tapferkeit, die Rhetorik der Besonnenheit, und die letzte der Gerechtigkeit im Staate zu thun, alle unter Leitung der Weisheit. Der Staat soll aber selbst ein Gewebe darstellen in welchem die Gegensätze zu harmonischem Zusammenwirken mit einander verbunden sind. Geistige und sittliche Bande sollen durch die Erziehung und physische durch Verheiratung der Menschen von entgegengesetztem Charakter mit einander geknüpft werden. Die beiden Gegensätze der tapferen, energischen und der besonnenen, sanften Denkart vertreten hier den Gegensatz von Bewegung und Ruhe in seinen mannigfachen Gestaltungen überhaupt. Durch die richtige Verbindung derselben mit einander nach dem Principe des absoluten Maßes wird das Gewebe des Dialektikers den Charakter des Göttlichen, Idealen in sich aufnehmen, und der unsterbliche Theil der Seele wird die Herrschaft erlangen über die der Materialität und Thierheit zuneigende Begehrlichkeit.

Inhalt.

Eingang 257A—258B. Sokrates dankt dem Theodoros für die Bekanntschaft mit Theaitetos und dem Eleaten. Scherzhafte Berechnung des noch zu erwartenden Dankes für die Untersuchung über den Staatsmann und den Philosophen im Verhältniß zum Sophisten. Aufforderung an den Fremdling, die Darstellung zu beginnen. Dieser läßt den jüngeren Sokrates statt des Theaitetos die Stelle des Antwortenden übernehmen.

I. Erster Haupttheil. 258B—271A. Grundlegender Theil. Unterscheidung des Staatsmannes der Idealwelt von dem der Erscheinungswelt durch Unterscheidung beider Welten von einander.

A. Definition des Staatsmannes der Idee (Gott) oder des Staatsmannes als Völkerhirten, 258B—268D.

1) Bestimmung des weiteren Gattungsbegriffes — 262A. Ausgangspunkt von dem Begriffe der Wissenschaft; der Staatsmann gehört in die erkennende (theoretische) — befehlende — selbstbefehlende — mit lebenden Wesen beschäftigte — heerdenzüchtende. Vorschnelle Ausscheidung der Menschen von den Thierheerden bildet den Uebergang.

2) Bestimmung des näheren Gattungsbegriffes. 262A bis 267C.

a) Erläuterung des Verhältnisses von Art und Theil zu einander — 264B. Die in Heerden lebenden Wesen sind in zahme und wilde zu theilen.

b) Fortsetzung des dichotomischen Verfahrens — 267 C. Die Staatswissenschaft bezieht sich auf zahme, auf dem Lande lebende Wesen, und zwar auf Fußgänger. Unterscheidung eines längeren und kürzeren Weges zum Ziele. Längerer Weg: Unter den Fußgängern bezieht sich die Staatskunst auf hörnerlose, in der Begattung auf ihre Art beschränkte zweifüßige. — Kürzerer Weg: Die Fußgänger werden gleich in vier- und zweifüßige unterschieden, letztere in nackte und befiederte, und so die Menschen von den Vögeln ausgesondert.

Schluß und Uebergang 267 C—268 D. Hinweis auf die Mängel dieser Definition.

B. Unterschied der Ideal- und Erscheinungswelt und Folge für den Begriff des Staatsmannes. 268 D bis 277 A.

1) Mythos (Einleitung 268 D—269 C.) 269 C—274 E.

a) Allgemein-kosmologische Darstellung. 269 C—271 C.

α) Principielle Grundlegung — 270 B.

β) Folgerungen auf nothwendige kosmische Umwandlungen. — 271 C.

2) Folgerungen für die vorausgehende Definition. Fehler derselben. 271 C—277 A.

a) Sie war zu eng — insofern sie den menschlichen Staatsmann mit dem göttlichen verwechselte — 276 C.

b) zu weit — in der Bestimmung des nächsthöheren Gattungsbegriffes, insofern sie neben dem echten Staatsmann den Tyrannen bestehen ließ — 277 A.

II. Zweiter Haupttheil. 277 A bis zum Schlusse. Ausführender Theil. Die Staatswissenschaft (Dialektik) als Herrscherkunst im Gebiete der Erscheinungswelt.

A. Aufgabe und Wirksamkeit derselben im Allgemeinen 277 A—287 B.

1) In der Wirklichkeit gegebene Bedingungen, welche die Lösung der Aufgabe ermöglichen. 277 A—283 A.

a) Bedeutung des Beispiels für die Erkenntniß — 279 A.

b) Anwendung des Beispieles von der Weberei — 283 A.

α) Allgemeine Begriffsbestimmung durch Unterscheidung von Gattungsverwandten — 281 E.

β) Artbestimmung durch Unterscheidung der Mitbedingungen von der wesentlichen Thätigkeit des Webers — 283 A.

2) Methodisches Verfahren zur Lösung der Aufgabe. Lehre vom Maße. 283 A—287 B.

a) Unterscheidung der relativen und absoluten Meßkunst — 285 C.

α) Unterschied der beiden Maße an sich — 284 C.

β) Unterschied der beiden darauf sich gründenden Wissenschaften, der Mathematik und Dialektik — 285 C.

b) Wesen der dialektischen Methode 285 C—287 B.

α) Unterschied der empirischen (sinnlichen) und rein dialektischen (übersinnlichen) Erkenntniß — 286 B.

β) Maß der Methode nach Ziel und Zweck — 287 B.

B. Politische Erörterung. 287 B bis zum Schlusse.

1) Negative Bestimmung; der wahre Staatsmann im Gegensatz und Unterschiede von Anderen. 287 B—303 B.

a) Ablösung der Mitbedingungen des Staatslebens. 287 B—291 B.

α) Aeußere Mittel und Vorbedingungen (Werkzeuge, Gefäße, Fahrzeuge, Schutzmittel, Unterhaltungsmittel, Rohprodukte, Nahrungsmittel, Sklaven) — 289 C.

β) Bestandtheile des Staats, Bürgerstände und Beamten — 291 B.

b) Kritik der Staatsverfassungsformen. 291 B—303 B.

α) Principielle Unterscheidung — 297 B.

αα) Gegensatz von Wissen und Nichtwissen — 294 A.

ββ) Gegensatz von Gesetz und Wirksamkeit freier Persönlichkeiten — 297 B. Echte Staatsform und Nachbildungen.

β) Folgerungen für die Nachbildungen — 303 B.

αα) Nothwendigkeit und traurige Folge der Herrschaft des Gesetzes — 300 C.

ββ) Entstehung verschiedener Formen und Bestimmung ihres relativen Werthes für den Dialektiker — 303 B.

2) Positive Darstellung der Aufgabe des wahren Staatsmannes.
   a) Die Politik (Dialektik) als Herrscherin über Strategik, Dikastik und Rhetorik. 303B—305E.
   b) Art der Thätigkeit. Herstellung eines Gewebes durch Verflechtung der Gegensätze — bis zum Schlusse.
      α) Darstellung der Hauptgegensätze — 308D.
      β) Verflechtung durch geistige und sittliche, sowie durch physische Bande.

Politikos oder der Staatsmann.

Sokrates, Theodoros, Fremdling aus Elea, der jüngere Sokrates, mehrere Jünglinge als Zuhörer.

[257.] Sokrates. Wahrlich großen Dank bin ich Dir schuldig, lieber Theodoros, für die Bekanntschaft mit Theaitetos und zugleich auch für die mit dem Fremdling.

Theodoros. Der Dank den Du mir schuldest, lieber Sokrates, wird bald noch dreimal so groß sein, wenn sie Dir erst den Staatsmann und Philosophen fertig dargestellt haben.

Sokrates. Schön. Sollen wir aber diesen Satz, lieber Theodoros, als ein Wort des tüchtigsten Rechenmeisters und Mathematikers hinnehmen?

Theodoros. Wie meinst Du das, Sokrates?

Sokrates. Hast Du doch einem Jeden der Männer einen gleichen Werth beigelegt, die nach dem Grade der ihnen gebürenden Ehre weiter von einander abstehen als sich nach Analogie in euerer Kunst ausdrücken läßt. *)

*) Der Sophist nämlich bildet den äußersten nur denkbaren Gegensatz gegen den Dialektiker, weil er dem Gebiete des Nichtseienden angehört.

Theodoros. Vortrefflich, lieber Sokrates, bei unserem Gotte Ammon*), und mit Recht hast du mir den Rechenfehler vorgehalten, und zwar ganz aus dem Kopfe. Nun dich will ich dafür ein ander Mal aufs Korn nehmen. Du aber, lieber Fremdling, mach deiner Gefälligkeit ja noch kein Ende, sondern nimm der Reihe nach den Staatsmann vor oder den Philosophen, welchen du am liebsten willst.

Fremdling. Das soll geschehen, mein Theodoros; da wir ja einmal angefangen haben, so darf man nicht eher ruhen bis wir damit zu Ende gekommen sind. Doch wie soll ich es mit unserem Theaitetos machen?

Theodoros. In wiefern?

Fremdling. Sollen wir ihn ausruhen lassen, und an seiner Stelle seinen Kameraden hier, den Sokrates, nehmen, oder wie räthst du?

Theodoros. Wie du sagtest, nimm diesen. Denn da sie Beide noch jung sind, werden sie jede Anstrengung leichter ertragen, wenn sie dazwischen ausruhen können.

Sokrates. In der That, lieber Fremdling, scheinen auch Beide von irgend einer Seite her eine gewisse Verwandtschaft mit mir zu haben. Der Eine soll ja, wie ihr sagt, mir in der Gesichtsbildung ähnlich sein, dieser aber führt den gleichen Namen mit mir, und so erzeugt [258] die Art der Anrede eine gewisse verwandtschaftliche Beziehung zwischen uns. Mit unseren Verwandten nun müssen wir uns immer gern durch Unterredung bekannt machen. Mit Theaitetos habe ich nicht nur selbst gestern eine Unterhaltung gepflogen, sondern hab' ihn auch eben dir ant-

*) Theodoros ist ein Kyrenäer; in Kyrene aber war der Cultus des eigentlich egyptischen und altlibyschen Gottes Ammon eingebürgert.

worten hören; mit dem Sokrates aber ist Keines von Beiden der Fall; aber auch ihn muß man prüfen. So mag er mir ein anderes Mal, dir aber jetzt Rede stehen.

Fremdling. So soll es sein. Lieber Sokrates, du hast doch den Sokrates gehört?

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Gefällt dir was er sagt?

Der jüngere Sokrates. Gewiß.

Fremdling. Deinerseits scheint Nichts im Wege zu stehen; gewiß aber ist von meiner Seite noch weniger ein Hinderniß möglich. Nun denn, nach dem Sophisten müssen wir, denk ich, den Staatsmann erforschen. So sage mir denn, ob wir auch diesen unter die Wissenden zu rechnen haben oder wie sonst?

Der jüngere Sokrates. So ist es.

Kap. II. Fremdling. Die Wissenschaften müssen wir also durchnehmen, wie damals als wir den ersten (den Sophisten) ins Auge faßten?

Der jüngere Sokrates. Vielleicht wohl.

Fremdling. Die Theilung darf jedoch, wie mir scheint, lieber Sokrates, nicht nach demselben Gesichtspunkte vorgenommen werden.

Der jüngere Sokrates. Wie denn?

Fremdling. Nach einem anderen.

Der jüngere Sokrates. Natürlich.

Fremdling. Wie soll man nun den Weg zur Wissenschaft des Staatsmannes auffinden? Denn auffinden muß man ihn, muß ihn absondern von den übrigen und ihm das Gepräge eines Begriffes geben, und den anderen Seitenwegen das Merkmal eines einzigen anderen Begriffes, und so unsere Seele dahin bringen daß sie sich alle Wissenschaften insgesammt nur als zwei Klassen vorstellt.

Der jüngere Sokrates. Das ist, denk ich, lieber Fremdling, schon dein Geschäft, nicht das meinige.

Fremdling. Es muß fürwahr, lieber Sokrates, auch das deine sein, sobald uns nur die Sache klar geworden ist. *)

Der jüngere Sokrates. Da hast du Recht.

Fremdling. Nicht wahr, Arithmetik und einige andere ihr verwandte Künste haben mit dem Handeln gar Nichts zu thun und gewähren nur ein Erkennen?

Der jüngere Sokrates. So ist es.

Fremdling. Dagegen besitzen die zur Bauerei und überhaupt jeder Art von Handarbeit gehörigen Künste ihre Wissenschaft gleichsam in ihrem Handeln selbst enthalten und damit verwachsen, so daß sie die von jenen zu fertigenden Körper, Dinge die früher nicht da waren, erst hervorbringen hilft? **)

Der jüngere Sokrates. So ist es.

Fremdling. Nach diesem Gesichtspunkt theile also sämmtliche Wissenschaften ein und nenne die eine Art die handelnde (praktische), die andere die erkennende (theoretische).

Der jüngere Sokrates. Nun gut. Das seien denn die zwei Arten der gesammten Wissenschaft, die an sich nur eine ist.

Fremdling. Sollen wir nun den Staatsmann, König, Herrscher, und ferner den Hausverwalter in einen Begriff zusammenfassen, oder so viele Künste annehmen als da Namen genannt wurden? Oder folge mir hierher.

Der jüngere Sokrates. Wohin?

[259.] Fremdling. Hierher. Wenn einem der im Dienste

*) D. h. auch du mußt dann diese Vorstellung in deiner Seele erzeugen.

**) Mit Wagner lesen wir συναποτελοῦσαν.

des Staates stehenden Aerzte *) Einer der keine Anstellung hat einen Rath zu ertheilen im Stande ist, muß man diesem nicht nothwendig denselben Kunstnamen beilegen wie demjenigen welchem er den Rath ertheilt?

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Ferner, wer dem Könige eines Landes zu rathen versteht, obwohl er selbst Privatmann ist, soll man dem nicht die Wissenschaft zuschreiben welche der Herrscher selbst zu eigen haben muß?

Der jüngere Sokrates. Gewiß.

Fremdling. Das ist doch die Kunst zu herrschen, die Kunst des echten Königs?

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Wird nun aber nicht derjenige welcher sie besitzt, mag er nun wirklich Herrscher sein oder nicht, jedenfalls nach seiner Kunst an sich mit Recht den Namen eines Herrschaftskundigen erhalten?

Der jüngere Sokrates. Gewiß mit Recht.

Fremdling. Und gewiß auch ebenso ein Hausverwalter und Herr?

Der jüngere Sokrates. Ei freilich.

Fremdling. Ferner. Wird die äußere Erscheinung eines großen Hauswesens oder andererseits der Umfang einer kleinen Stadt für das Herrschen einen Unterschied begründen?

*) Der Staat nahm insbesondere in Zeiten der Gefahr durch epidemische Krankheiten Aerzte, die bereits als solche berühmt geworden waren oder die sich als Schüler bekannter Aerzte auswiesen, in den Dienst. Neben diesen Staatsärzten gab es aber auch viele Privatärzte, die keinerlei Bürgschaft für ihre Kunst gaben. Gorg. 455 B. Prot. 313 A.

Der jüngere Sokrates. O nein.

Fremdling. Nicht wahr, was wir eben zu erforschen suchten ist klar: eine einzige Wissenschaft bezieht sich auf Alles dieses. Ob man dieselbe aber Herrscherkunst oder Staatswissenschaft oder Hausverwaltung nennt, darüber wollen wir mit Niemanden rechten.

Der jüngere Sokrates. Warum denn auch?

Kap. III. Fremdling. Das ist jedoch klar, daß jeglicher König mit den Händen und überhaupt dem Leibe nur ganz Weniges zur Behauptung seiner Herrschaft beizutragen vermag im Vergleich zu der Einsicht und geistigen Macht?

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Sollen wir also dem Könige eine nähere Verwandtschaft mit der erkennenden als mit der handarbeitenden und überhaupt der handelnden zuschreiben?

Der jüngere Sokrates. Ei freilich.

Fremdling. Die Staatswissenschaft, den Staatsmann, die Herrscherkunst und den Herrschenskundigen werden wir also, alle zusammen, als eine Einheit in demselben Begriffe zusammenfassen?

Der jüngere Sokrates. Gewiß.

Fremdling. So würde wohl der ordnungsmäßige Fortschritt darin bestehen daß wir hiernach die erkennende Kunst weiter bestimmten?

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Fremdling. So merke denn auf, ob wir in ihr etwa einen Einschnitt wahrnehmen.

Der jüngere Sokrates. Sprich, welcher Art?

Fremdling. Dieser Art. Es gibt doch eine Rechenkunst?

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Sie gehört jedenfalls unter die erkennenden Künste?

Der jüngere Sokrates. Freilich.

Fremdling. Da nun die Rechenkunst den Unterschied von Zahlen erkennt, werden wir ihr eine weitere Aufgabe zuschreiben, als diejenige, über das Erkannte ein Urteil abzugeben?

Der jüngere Sokrates. Wie sollte man?

Fremdling. Jeder Baumeister ist ja auch nicht selbst Arbeiter, sondern herrscht über Arbeiter.

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Mit seiner Einsicht, nicht durch Handarbeit wirkt er mit?

Der jüngere Sokrates. So ist's.

Fremdling. Daher setzt man ihn gewiß mit Recht [260] in Beziehung zu der erkennenden Wissenschaft?

Der jüngere Sokrates. Gewiß.

Fremdling. Er darf jedoch nicht auf das Urteil sich beschränken und sich als fertig ansehen, wie der Rechenmeister thut, sondern jeder Klasse von Arbeitern muß er das Zweckdienliche befehlen, bis sie ihre ganze Aufgabe vollständig erfüllt haben.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Also waren die Künste dieser Art, und alle die sich an die Rechenkunst anschließen, erkennende, die beiden Klassen unterscheiden sich aber von einander nach der Thätigkeit des Urtheilens und Befehlens.

Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Fremdling. Sollte daher die Einteilung richtig sein, wenn wir in der erkennenden Kunst überhaupt die befehlende und die urteilende Art namentlich unterschieden?

Der jüngere Sokrates. Gewiß, nach meiner Meinung.

Fremdling. Jedenfalls müssen diejenigen welche gemeinschaftlich Etwas unternehmen zufrieden sein, wenn sie einer Meinung sind.

Der jüngere Sokrates. Freilich.

Fremdling. Dann dürfen wir also, so lang wir nur selbst übereinstimmen, die Meinungen der Anderen auf sich beruhen lassen?

Der jüngere Sokrates. Ei freilich.

Kap. IV. Fremdling. Wohlan denn, unter welche dieser beiden Künste sollen wir den Herrschverständigen rechnen? Unter die urteilende, wie einen Zuschauer, oder sollen wir ihn vielmehr zur befehlenden Kunst rechnen, sofern er ja Herrscher ist?

Der jüngere Sokrates. Ei natürlich.

Fremdling. Nun wäre wieder zuzusehen, ob in der Kunst des Befehlens irgend ein Unterschied vorhanden ist. Mich dünkt es ungefähr so. So wie der Unterschied zwischen der Kunst der Krämer und der Selbstverkäufer bestimmt ist*), ebenso scheint auch die Klasse der Herrschverständigen von der Klasse der Herolde sich zu unterscheiden.

Der jüngere Sokrates. Wie denn?

Fremdling. Die Krämer kaufen doch erst fremde Erzeugnisse, nehmen sie bei sich auf und verkaufen sie dann wieder zum zweiten Male.

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Fremdling. So nimmt doch auch das Geschlecht der Herolde fremde Gedanken, die ihm aufgetragen werden, auf und trägt sie dann wieder zum zweiten Male Anderen auf?

Der jüngere Sokrates. Sehr richtig.

*) Siehe Sophist p. 223. D.

Fremdling. Ferner. Sollen wir die Herrscherkunst mit der Kunst der Dolmetscher, Ausrufer, Wahrsager, Herolde und vieler andern damit verwandten Künste zusammenwerfen, die sämmtlich mit Befehlen sich befassen? Oder sollen wir, sowie wir eben erst den Vergleich anstellten, auch den Namen vergleichend nachbilden, da ja das Geschlecht des Selbstbefehles eigentlich noch keinen Namen hat, und sollen wir in dieser Weise eintheilen, indem wir das Geschlecht der Könige unter die Kunst des Selbstbefehlens rechnen, um alles Uebrige uns aber nicht bekümmern, indem wir es unterlassen für sie einen andern Namen festzustellen? Denn um des Herrschers willen begaben wir uns auf den Weg, und nicht wegen des Gegentheils [261].

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Kap. V. Fremdling. Da nun der Abstand dieses Begriffes von jenem ziemlich bedeutend ist, beruht der Unterschied doch auf Fremdem und Eigenem — so muß man weiter wieder eben diesen Begriff zertheilen, für den Fall daß nämlich noch eine Theilung darin möglich ist.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Und sie ist es, wie mir scheint. Folge denn und theile mit.

Der jüngere Sokrates. Wie denn?

Fremdling. Werden wir nicht finden daß Alle die wir als Herrscher denken, welche Anordnungen vornehmen, ihre Befehle um eines Werdens willen ertheilen?

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Fremdling. Alles Werdende aber in zwei Theile zu theilen ist gewiß durchaus nicht schwierig.

Der jüngere Sokrates. Wie?

Fremdling. Der eine Theil der Gesammtmasse ist doch leblos, der andere lebendig?

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Nach eben diesem Unterschiede werden wir den befehlenden Theil der erkennenden Kunst theilen, wenn wir ihn überhaupt theilen wollen.

Der jüngere Sokrates. Nach welchem Gesichtspunkt?

Fremdling. Der eine bezieht sich mit seinen Befehlen auf leblose Dinge, der andere auf lebende Wesen. So wird gleich das Ganze in zwei Theile zerfallen.

Der jüngere Sokrates. Jedenfalls.

Fremdling. Den einen Theil lassen wir bei Seite, und nehmen den andern vor und theilen seine Gesammtheit in zwei Theile.

Der jüngere Sokrates. Wie meinst du? Welchen von beiden müssen wir vornehmen?

Fremdling. Jedenfalls doch wohl den welcher Befehle für die lebenden Wesen ertheilt, denn das Wesen der Herrscherwissenschaft hat mit der Leitung der leblosen Dinge nichts zu schaffen, wie die Baukunst, sondern auf etwas Edleres unter lebenden Wesen bezieht sie sich und hat gerade in Bezug auf diese immer ihren Werth erlangt.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Das Werden und die Zucht der lebenden Wesen ist, wie man sehen kann, zum Theil eine Einzelzucht, zum Theil aber auch eine gemeinsame Fürsorge für die in Heerden lebenden Thiere.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Sicherlich werden wir jedoch nicht in dem Staatsmann einen Einzelzüchter finden, wie im Ochsentreiber oder

Pferdeknechte, sondern er gleicht mehr dem Pferdehüter und Rinderhirten.

Der jüngere Sokrates. So scheint es, wie es eben gesagt ist.

Fremdling. Sollen wir nun die gemeinsame Zucht vieler insgesammt unter der Zucht lebender Wesen eine Heerdenzucht oder Gemeinzüchterei nennen?

Der jüngere Sokrates. Welcher Namen uns gerade in der Untersuchung einfallen mag.

Kap. VI. Fremdling. Schön, mein Sokrates. Wenn du dir das dauernd bewahrst, auf Namen keinen Werth zu legen, so wirst du im Alter reicher an Einsicht erscheinen. Nun muß man das so machen wie du forderst. Entsinnst du dich aber vielleicht, wie man die Heerdenzucht als zweitheilig darzustellen hat, um zu bewirken daß der Gegenstand unserer Forschung, der jetzt [262] im Doppelten gefunden wird, für die Folge in der Hälfte gesucht werde?

Der jüngere Sokrates. Recht gern. Mir scheint sich dann die eine Art der Zucht auf Menschen, die andere dagegen auf Thiere zu beziehen.

Fremdling. Jedenfalls hast du die Theilung mit größerem Eifer und vielem Muthe gemacht. Doch daß uns, so weit wir dazu können, nur das nicht noch einmal begegne.

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Fremdling. Daß wir nicht einen kleinen Theil neben großen und inhaltsreichen abschneiden, und zwar ohne Rücksicht auf den Artbegriff. Nein, der Theil enthalte zugleich eine Art. Denn es ist recht schön, das Gesuchte rasch von allem Andern auszusondern, wenn es richtig geht, wie du kurz vorher, in der Meinung die Eintheilung zu haben, die Untersuchung beschleunigt hast, da

du sahst daß sie auf Menschen losgehe. Indeß, mein Lieber, klein schlagen ist nicht sicher, am sichersten geht man wenn man mitten durch theilt, und dann dürfte man viel mehr auf Gattungsbegriffe stoßen. Darauf kommt aber Alles an bei dem Suchen.

Der jüngere Sokrates. Wie meinst du das, lieber Fremdling?

Fremdling. Aus Liebe zu deiner trefflichen Begabung muß ich suchen dir es noch deutlicher darzulegen. Freilich ist es unmöglich an dem uns jetzt vorliegenden Gegenstand der Untersuchung Alles mangellos zu veranschaulichen. Man muß es aber versuchen, wenn auch nur um ein Kleines, sie der Deutlichkeit halber weiter zu führen.

Der jüngere Sokrates. Was, meinst du denn nun, hätten wir eben bei unserer Eintheilung nicht recht gemacht?

Fremdling. So gewiß wie wenn zum Beispiel Jemand versuchte das Menschengeschlecht in zwei Theile zu theilen und machte es so wie die Meisten hier zu Lande eintheilen, daß sie das hellenische Volk als eine Einheit von allen andern absondern und allen anderen Völkern zusammen, so unzählig sie auch sein und so sehr sie auch von einander im Verkehr und in der Sprache geschieden sein mögen, den einen Namen Barbarengeschlecht beilegen und dann meinen, um dieser einen Benennung willen müßte es auch ein einziges Geschlecht sein. Oder wenn andererseits Einer glaubte, die Zahl in zwei Arten zu zerlegen, wenn er von allem ein Tausend wegnähme, dieses als eine Art absonderte, allem Uebrigen einen Namen beilegte und dann dächte, durch die Benennung werde es eine von jenem geschiedene Gattung. Schöner und mehr nach dem Artbegriff könnte er die Zahl in zwei Theile scheiden, wenn er nach Grade und Ungrade unterschiede, das Menschengeschlecht aber nach männlich und weiblich, die Lyder aber

oder Phryger oder sonst welche Völkerschaften dann erst ausschiede und allen gegenüberstellte wenn er unter den gemachten Abtheilungen Art und Theil zugleich aufzufinden nicht vermöchte [263].

Kap. VII. Der jüngere Sokrates. Sehr richtig. Doch wie kann man denn schärfer erkennen daß Art und Theil nicht dasselbe, sondern von einander verschieden sind?

Fremdling. Allerbester Mann, du stellst da keine kleine Forderung auf, Sokrates. Wir sind freilich auch jetzt schon weiter als nöthig von dem Ziele unserer Untersuchung abgeschweift. Du aber willst, wir sollen noch weiter abschweifen. Jetzt laß uns, wie billig, wieder umkehren. Die Spur dieser Dinge wollen wir aber ein ander Mal bei Muße verfolgen. Indessen darauf habe jedenfalls Acht, daß du nicht meinest darüber eine scharfe Bestimmung von mir gehört zu haben.

Der jüngere Sokrates. Worüber?

Fremdling. Daß Art und Theil von einander verschieden seien.

Der jüngere Sokrates. Wie so denn?

Fremdling. Wenn nämlich etwas die Art eines Gegenstandes ist, so muß sie nothwendig auch ein Theil davon sein wovon sie Art sein soll. Umgekehrt aber braucht ein Theil nicht Art zu sein. Auf diese Weise, sage immer lieber als auf jene, hätte ich mich ausgesprochen.

Der jüngere Sokrates. Das soll geschehen.

Fremdling. Sage mir denn hiernach —

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Fremdling. Von wo aus uns doch die Abschweifung hierher gebracht hat. Denn ich denke eigentlich als du auf die Frage, wie man die Heerdenzucht einzutheilen habe, sehr beherzt erklärtest, es gebe zwei Arten lebender Wesen, einerseits das Menschenge-

schlecht und ein einziges anderes sei das aller Thiere insgesammt —

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Damals also schien es mir, du sondertest nur einen Theil ab und meintest in der übrigen Masse eine einzige Art zurück zu lassen, weil du für alle ein und denselben Namen hattest, indem du sie Thiere nanntest.

Der jüngere Sokrates. So war es auch.

Fremdling. Aber, mein allertapferster Mann, wenn irgend eine andere Thierart Vernunft besitzt, wie die der Kraniche zu haben scheint, oder irgend eine andere der Art, so würde sie vielleicht nach denselben Rücksichten Namen austheilen wie du auch, und zwar die Kraniche als eine Gattung den anderen Thieren gegenüberstellen, sich selber aber hoch erheben und die anderen Thiere mitsammt den Menschen in derselben Klasse zusammenfassen und sie vielleicht nicht anders als Thiere nennen. Laß uns also alle derartige Fehler zu meiden suchen.

Der jüngere Sokrates. Wie das?

Fremdling. Indem wir nicht die ganze Gattung lebender Wesen zertheilen, damit uns das weniger begegnen möge.

Der jüngere Sokrates. Nein, das soll es nicht.

Fremdling. Denn gerade darin lag damals der Fehler.

Der jüngere Sokrates. Wie denn nun?

Fremdling. Unter dem ganzen befehlenden Abschnitte der erkennenden Kunst gehörte doch ein Theil zur thierzüchtenden Gattung, und zwar der in Heerden lebenden Wesen. Nicht wahr?

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Damals war also auch schon eine Eintheilung des ganzen Thiergeschlechts auf den Unterschied von Zahm und Wild gegründet. Denn was von Natur die Anlage zum Gezähmtwerden hat führt den Namen zahm, was es nicht hat, wild.

Der jüngere Sokrates. Schön.

Fremdling. Die Wissenschaft aber, auf die wir Jagd machen, war und ist unter den zahmen, und zwar den in Heerden lebenden, Wesen zu suchen.

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Laß uns daher nicht wie damals im Hinblick auf alle Wesen eintheilen und nicht zu eilig sein, damit wir ja recht rasch zur Staatswissenschaft gelangen. Denn die Folge ist daß es uns noch jetzt geht wie das Sprüchwort sagt.

Der jüngere Sokrates. Wie denn?

Fremdling. Daß wir langsamer zum Ziele kamen, weil wir nicht bedächtig genug eintheilten. *)

Der jüngere Sokrates. Ja wohl, lieber Fremdling, das ist Schuld.

Kap. VIII. Fremdling. Nun gut denn. So laß uns nun wieder von vorne an die Gemeinzüchterei einzutheilen versuchen. Denn vielleicht wird die Untersuchung selbst, wenn sie zu Ende geführt wird, dir auch das was du im Sinne hast noch schöner enthüllen. Sage mir denn — —

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Fremdling. Ob du vielleicht schon öfter von Einigen Folgendes vernommen hast? Denn das weiß ich, daß du selbst niemals bei den Zähmungen der Fische im Nile und in den Teichen

*) Das Sprüchwort lautet σπεῦδε βραδέως (Eile mit Weile, festina lente). Platon hat in freier Weise die Grundlage desselben mit dem vorliegenden Falle unmittelbar verbunden.

des Königes zugegen gewesen bist. In kleinen Gewässern magst du es vielleicht schon gesehen haben.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl hab ich dabei theils zugesehen, theils auch von Vielen über jene Zähmungen gehört.

Fremdling. Ferner hast du auch, wenn du auch nicht über die thessalischen Ebenen hingeschweift bist, gewiß von Vielen Etwas über Gänseweiden und Kranichweiden vernommen, und bist von ihrem Vorhandensein überzeugt?

Der jüngere Sokrates. Ei freilich.

Fremdling. Nach allen diesen Dingen habe ich dich gefragt, weil von der Zucht der in Heerden lebenden Thiere ein Theil sich auf Wasserthiere, ein anderer auf Landthiere bezieht.

Der jüngere Sokrates. Ja so ist es.

Fremdling. Bist du nun auch damit einverstanden daß man hiernach die gemeinzüchtende Wissenschaft in zwei Theile scheiden solle, indem man diesen beiden Arten von Thieren je einen Theil der Wissenschaft zuerkennt und die eine Wasserthierzucht, die andere Landthierzucht nennt?

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Gewiß brauchen wir darnach nicht zu suchen, zu welcher Kunst die Herrscherkunst gehört, denn das ist Jedem klar.

Der jüngere Sokrates. Natürlich.

Fremdling. Daher würde gewiß Jeder die landthierzüchtende Art der Heerdenzüchterei weiter eintheilen.

Der jüngere Sokrates. Wie?

Fremdling. Durch Unterscheidung von Geflügel und Fußgängern.

Der jüngere Sokrates. Sehr wahr.

Fremdling. Nun, die Staatswissenschaft ist doch gewiß unter

den Fußgängern zu suchen? Oder sollte nicht so zu sagen auch der Unwissendste diese Vorstellung haben?

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Daher muß man die Fußgängerklasse in zwei Abtheilungen erscheinen lassen, wie kurz zuvor die Zahl.

Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Fremdling. In der That glaube ich zu dem Theile welchem unsere Untersuchung zustrebt [265] zwei Wege hinführen zu sehen, wovon der eine kürzer ist, indem er neben einem großen Theile einen kleinen abschneidet; der andere ist freilich länger, aber er hat um so mehr den Vorzug von dem wir vorher sprachen, daß man so viel wie möglich mitten durch theilen müsse. Wir können nun denjenigen einschlagen den wir wählen wollen.

Der jüngere Sokrates. Wie denn? Ist es unmöglich beide zu gehen?

Fremdling. Zu gleicher Zeit, mein Trefflicher, gewiß. Nach einander ist es natürlich möglich.

Der jüngere Sokrates. Ich wähle daher beide nach einander.

Fremdling. Das ist leicht, da ohnehin der Rest nur klein ist. Im Anfang allerdings und in der Mitte des Weges wäre diese Aufgabe schwierig für uns gewesen. Jetzt aber laß uns, da es so beschlossen ist, den längeren zuerst gehen. Denn so lang wir noch frischer sind werden wir ihn leichter gehen. Nun sieh denn die Eintheilung.

Der jüngere Sokrates. Gib sie mir an.

Kap. IX. Fremdling. Unter den zahmen Thieren sind die Fußgänger, so viele ihrer in Heerden leben, von Natur in zwei Theile getheilt.

Der jüngere Sokrates. Wodurch?

Fremdling. Dadurch daß die einen ungehörnt sind, die anderen Hörner tragen.

Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Fremdling. Die Zucht der Fußgänger theile also hiernach so ein, und gib durch eine Erklärung jedem Theile seine Bestimmung. Denn wenn du sie mit Namen belegen wolltest, so wird dadurch die Sache über Gebür verwickelt.

Der jüngere Sokrates. Wie soll man sich nur ausdrücken?

Fremdling. So. Die Wissenschaft welche sich auf die Zucht der Fußgänger bezieht sei in zwei Theile geschieden, und der eine Theil davon sei für den hörnertragenden, der andere für den ungehörnten Theil der Heerde bestimmt.

Der jüngere Sokrates. So soll es denn bestimmt sein; denn jedenfalls ist die Sache hinlänglich klar bezeichnet.

Fremdling. Gewiß ist uns klar daß der König eine der Hörner entbehrende Heerde weidet.

Der jüngere Sokrates. Natürlich.

Fremdling. Diese laß uns also in Stücke schlagen, und versuchen ihm seinen Antheil zukommen zu lassen.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Sollen wir nun die Eintheilung nach gespaltenen Füßen und sogenannten Einhufern machen, oder nach gemeinsamer und eigenartiger Begattung? Denn du verstehst mich doch.

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Fremdling. Daß es in der Natur der Pferde und Esel liegt mit einander sich zu begatten.

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Der noch übrige Theil der Heerde der zahmen Thiere vermischt sich dagegen nicht zur Begattung mit einander.

Der jüngere Sokrates. Freilich nicht.

Fremdling. Scheint mir ferner der Staatsmann für die wechselseitig zeugende oder die sich auf sich beschränkende Art Sorge zu tragen?

Der jüngere Sokrates. Offenbar für die ungemischte.

Fremdling. Diese also müssen wir, wie die früheren Begriffe, scheint es, in zwei Theile auseinanderlegen.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

[266.] Fremdling. In der That ist das Thiergeschlecht, soweit es zahm ist und in Heerden lebt, fast bis auf zwei Arten bereits ganz in Bestandtheile zerlegt. Denn das Hundegeschlecht verdient nicht unter den Heerdenthieren mitzuzählen.

Der jüngere Sokrates. Nein. Aber nach welchem Gesichtspunkt theilen wir denn die beiden?

Fremdling. Wornach ihr, Theaitetos und du, mit Recht zu theilen habt, da ihr ja mit der Mathematik vertraut seid.

Der jüngere Sokrates. Wornach?

Fremdling. Doch wohl nach der Diagonale und wieder der Diagonale der Diagonale.

Der jüngere Sokrates. Wie meinst du?

Fremdling. Ist die Natur welche dem Menschengeschlecht eigen ist irgendwie anders in Bezug auf den Gang geartet als die Diagonale, welche als Seite ein zweifüßiges Quadrat bildet?*)

*) Die Diagonale eines einfüßigen Quadrats, d. h. eines solchen dessen Seiten einen Fuß groß sind, das also selbst einen Quadratfuß Inhalt hat, kann zur Seite eines an-

Der jüngere Sokrates. Nein.

Fremdling. Ferner die Natur der übrigen Thiergattung ist wiederum nach Verhältniß die Diagonale unseres Quadrates, wofern sie die Seite eines zweimalzweifüßigen Quadrates ist.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl. Ich verstehe auch so ziemlich was du veranschaulichen willst.

Fremdling. Nicht wahr, außerdem bemerken wir andererseits daß noch eine zweite höchst lächerliche Folge in unserer Einteilung enthalten ist?

Der jüngere Sokrates. Welche denn?

Fremdling. Daß unser Menschengeschlecht mit dem stolzesten und zugleich leichtesten Thiergeschlechte zusammengetroffen und zusammengelaufen ist. *)

Der jüngere Sokrates. Ich merk es wohl, und das trifft sich recht sonderbar.

Fremdling. Nun, muß nicht natürlicherweise das Langsamste zuletzt anlangen?

Der jüngere Sokrates. Ja das gewiß.

Fremdling. Bedenken wir aber das nicht, daß der König darin noch lächerlicher erscheint daß er mit der Heerde um die

dern Quadrates gemacht werden, dessen Flächeninhalt den des doppelten des ersten beträgt, also zwei Fuß Die Diagonale von diesem zweifüßigen Quadrat bildet als Seite ein vierfüßiges. So versinnlicht der Fremde das Verhältniß des zweifüßigen und vierfüßigen Ganges, indem er als Einheit einen Fuß des Menschen zu Grunde legt und den einfachen Schritt als Diagonale auffaßt.

*) Die gegebenen Bestimmungen passen auf Vögel so gut wie auf Menschen, auf solche Vögel wenigstens die gewöhnlich nicht fliegen. Man denke nur an den Hahn.

Wette läuft und mit dem unter allen Männern auf ein leichtes Leben am besten eingeübten Manne gleiche Bahnen durchwandelt hat?

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Fremdling. Denn jetzt, lieber Sokrates, leuchtet das in der Untersuchung über den Sophisten Bemerkte noch mehr ein. *)

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Fremdling. Daß es bei dieser Untersuchungsmethode einerseits nicht mehr auf äußeres Ansehen ankommt als auf das Gegentheil, und andererseits das Kleine nicht weniger Ehre genießt als das Große, daß sie aber immer die vollkommene Wahrheit an und für sich zu ihrem Ziele hat.

Der jüngere Sokrates. Wohl.

Fremdling. Soll ich nun hiernach nicht, damit du mir nicht mit einer Frage zuvorkommst, den kürzeren Weg, der damals zu der Bestimmung des Königs führte, selbst vorangehen?

Der jüngere Sokrates. Ganz gewiß.

Fremdling. Ich meine also, man hätte damals gleich das Fußgängergeschlecht nach Zweifüßlern und Vierfüßlern sondern dürfen, und wenn man erkannt hätte daß das Menschengeschlecht nur noch mit dem Geflügel zugleich Heerden von Zweifüßlern bilde, wiederum scheiden nach nackt und befiedert. Wenn so auf Grund dieser Einteilung die mit der Menschenzucht betraute Kunst erklärt war, konnte man den Staatsmann und Herrschverständigen wie einen Wagenlenker in sie hineinsetzen und ihm die Zügel des Staates übergeben, da ihm ja auch diese Wissenschaft eigentümlich sei.

[267.] Der jüngere Sokrates. Schön und gleichsam wie eine Schuld hast du mir diese Untersuchung abgetragen und die

*) Vgl. Soph. p. 227 A.

Abschweifung gleichsam als Zinsen hinzugefügt und diesen vollständig ergänzt.

Kap. X. Fremdling. Wohlan denn, laß uns zum Anfang zurückkehren und die Untersuchung über den Namen der Kunst des Staatsmannes bis zum Ende zusammenfassen.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Von der auf Erkenntniß sich gründenden Wissenschaft gab es also von Anfang an einen befehlenden Theil; ein Theil davon ward in Folge eines Vergleiches als selbstbefehlend bezeichnet. Ferner ward die Thierzüchterei aus der selbstbefehlenden Kunst ausgeschieden und bildete eine gar nicht geringfügige Klasse. Eine Art der Thierzüchterei war die Heerdenzüchterei, und davon wieder die Zucht der Fußgänger. Von der Fußgängerzucht ward die mit der ungehörnten Klasse sich abgebende Kunst ausgeschieden. Von dieser müßte man wiederum einen Theil nicht weniger als dreifach zusammenflechten, wenn man die Bestimmung in einen Namen zusammendrängen wollte, zur Bezeichnung für die mit der Zucht des ungemischten Geschlechtes betraute Wissenschaft. Der darin gemachte Abschnitt, der allein noch übrig blieb, die Menschenzucht in der Heerde der Zweifüßler, das ist eben der gesuchte Gegenstand und heißt zugleich die Kunst des Herrschers und des Staatsmannes.

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Fremdling. Ist aber auch in Wahrheit von uns das Alles so geschehen wie du eben gesagt hast, lieber Sokrates?

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Fremdling. Daß die Aufgabe in allen Stücken hinlänglich gelöst ist; oder liegt eben eigentlich gerade darin ein Mangel der Forschung daß zwar gewissermaßen die Bestimmung gemacht, aber doch keineswegs vollständig vollendet ist?

Der jüngere Sokrates. Wie meinst du?

Fremdling. Ich will versuchen meine eigentliche Meinung noch deutlicher auszusprechen.

Der jüngere Sokrates. Das thue nur!

Fremdling. Nicht wahr, eben stellten sich uns viele mit dem Hüten beschäftigte Künste dar, und darunter war eine die Staatswissenschaft und Fürsorge für eine gewisse Heerde?

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Die Bestimmung erklärte diese Art von Zucht nicht für die der Pferde und anderer Thiere, sondern für die der Gemeinzucht der Menschen gewidmete Wissenschaft.

Der jüngere Sokrates. So wars.

Kap. XI. Fremdling. So laß uns denn den Unterschied zwischen Hütern überhaupt und Königen ins Auge fassen.

Der jüngere Sokrates. Welchen denn?

Fremdling. Ob unter den Anderen Jemand, der seinen Namen von einer anderen Kunst führt, in Gemeinschaft mit dem Herrscher ein Mitzüchter der Heerde zu sein behauptet und beansprucht?

Der jüngere Sokrates. Wie meinst du?

Fremdling. Wie z. B. die Kaufleute, Landwirthe und alle Speisewirthe, und außerdem die Turnlehrer und die Klasse der Aerzte, weißt du, mit den Hirten in menschlichen Dingen, die wir Staatsmänner nannten, [268] jedenfalls in Worten allesammt streiten und behaupten könnten, sie sorgten für die Pflege des Menschen, und zwar nicht allein der Menschen in der Heerde, sondern auch der Herrscher selbst.

Der jüngere Sokrates. Hätten sie darin nicht Recht?

Fremdling. Vielleicht. Wir wollen auch dieses in Ueberlegung ziehen; wir wissen aber Folgendes gewiß, daß Niemand dem

Rinderhirten irgend eines dieser Stücke streitig machen wird; er ist vielmehr selbst Pfleger der Heerde, der Rinderhirte, selbst ihr Arzt, selbst gleichsam der Freiwerber, und versteht sich allein auf die Hebammenkunst bei der Geburt und dem Warten der Jungen. Soweit ferner seine Pfleglinge nach ihrer Natur für Spiel und Musik empfänglich sind, ist Niemand sonst besser im Stande sie zu beruhigen und durch Locken sanft zu stimmen, indem er sowohl mit Instrumenten als auch dem bloßen Mund die seiner Heerde zuträgliche Musik auf's Beste übt. Doch ganz dasselbe gilt auch von den Hirten der anderen Heerden. Nichtwahr?

Der jüngere Sokrates. Sehr richtig.

Fremdling. Wie kann uns nun die Untersuchung über den König für richtig und abgeschlossen gelten, wenn wir ihn allein ausheben und als Hirten und Pfleger der Menschenheerde setzen, während tausend Andere ihm den Platz streitig machen?

Der jüngere Sokrates. Gewiß nicht.

Fremdling. So ahnten und fürchteten wir also kurz vorher mit Recht daß wir zwar wohl einen gewissen Umriß von dem Herrscherständigen in unserer Rede entwürfen, aber keineswegs den Staatsmann genau und vollständig dargestellt hätten, bis wir erst die ihn Umgebenden, die ihm die Mitpflege streitig machen, gefaßt und ihn selbst, abgesondert von jenen, rein zur Darstellung gebracht hätten?

Der jüngere Sokrates. Freilich ganz richtig.

Fremdling. Das also, lieber Sokrates, müssen wir thun, wenn wir nicht die Untersuchung noch zuletzt in Schande bringen wollen.

Der jüngere Sokrates. Das darf durchaus nicht geschehen.

Kap. XII. Fremdling. Wir müssen also wiederum von einem andern Anfang aus auf einem andern Wege vorgehen.

Der jüngere Sokrates. Auf welchem denn?

Fremdling. Man muß gewissermaßen einen Scherz einmischen. Denn zum großen Theil müssen wir eine lange Geschichte zu Hülfe nehmen, und weiterhin, wie vorher, von dem Ganzen Stück für Stück abziehen und so zum Kerne des gesuchten Gegenstandes gelangen. Sollen wir?

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Fremdling. So gib denn auf meine Geschichte Acht, wie die Kinder. Jedenfalls bist du auch noch nicht lange aus den Kinderjahren heraus.

Der jüngere Sokrates. Sprich denn.

Fremdling. Es gab also und wird auch unter den alten Sagen neben vielen anderen geben ein Wunder das sich bei dem sagenberühmten Streit zwischen Atreus und Thyestes zutrug. Denn du hast doch gehört und entsinnst dich dessen was damals vorgekommen sein soll?

Der jüngere Sokrates. Meinst du vielleicht das Zeichen mit dem goldenen Widder*)?

[269.] Fremdling. Nein, sondern mit der Umwandlung des Auf- und Untergangs der Sonne und der anderen Gestirne. Vorher nämlich gieng sie nach der Seite unter woher sie jetzt aufgeht, und von der entgegengesetzten auf; damals aber verwandelte

*) Dem Atreus hatte Hermes einen Widder geschenkt mit goldenem Vließe. Wer im Besitze desselben sei, der sollte die Herrschaft erhalten. Thyestes verschaffte sich das Vließ, nachdem er des Atreus Gattin verführt hatte, und ließ ausrufen daß ihm nun die Herrschaft gebüre. Der Gott aber nahm Partei für Atreus.

das die Gottheit in die jetzige Weise, offenbar zum Zeugniß für Atreus.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl, auch das erzählt man sich.

Fremdling. Ferner haben wir sicher auch von dem Reiche des Kronos von Vielen sagen hören *).

Der jüngere Sokrates. Allerdings von sehr Vielen.

Fremdling. Ferner, daß die früheren Menschen aus der Erde wuchsen und nicht von einander gezeugt wurden?

Der jüngere Sokrates. Auch das gehört zu den alten Sagen.

Fremdling. All' das also gehört demselben Zustande an, und außerdem tausenderlei Anderes und noch Wunderbareres; durch die Länge der Zeit ist aber ein Theil davon im Gedächtniß erloschen, Anderes wird das Eine vom Anderen abgerissen erzählt. Was für ein Ereigniß aber an allem dem Schuld ist, hat noch Niemand erzählt; jetzt aber muß es offenbar gesagt werden, denn es wird zur Darstellung des Königs sehr viel beitragen.

Kap. XIII. Der jüngere Sokrates. Da hast du sehr Recht. So erzähle denn ohne Etwas auszulassen.

Fremdling. Höre denn. Dieses All nämlich leitet zu Zeiten der Gott selbst auf seiner Bahn und unterstützt die Umwälzung, zu Zeiten aber läßt er es los, wenn die Umläufe das Maß des ihm zukommenden Zeitraumes erfüllt haben. Dann dreht sich dieses All wieder von selbst nach der entgegengesetzten Seite, da es lebendig ist und von seinem Bildner im Anfang Verstand erhalten hat **). Diese Rückwärtsbewegung gehört aber aus

*) Ueber den Mythos vgl. die Einleitung.

**) Es ist mit einer Seele begabt, der Weltseele, welche die

folgendem Grunde nach der Nothwendigkeit zu seinem eigenen Wesen.

Der jüngere Sokrates. Aus welchem denn?

Fremdling. Nur den allergöttlichsten Wesen kommt die Kraft zu sich immer in identischen Zuständen und immer in identischen Formen zu halten und stets dasselbe zu sein *), körperliche Wesenheit aber gehört nicht in diese Ordnung. Was wir aber Himmel und Welt benannt haben hat zwar viele übersinnliche Güter von seinem Erzeuger mit erhalten; aber doch ist es ja auch mit der Körperlichkeit in Verbindung getreten. Daher kann es unmöglich durchaus frei von Veränderung bleiben; soweit es jedoch möglich ist, bewegt es sich nach Möglichkeit in demselben Raume nach denselben Gesetzen in ein und derselben Bahn. Daher ist ihm die Kreisbewegung zuertheilt worden, weil sie am wenigsten abweicht von der Selbstbewegung. Sich selbst allein umzudrehen ist aber wohl Keinem je möglich, außer dem Leiter aller bewegten Dinge. Dieser selbst aber hat nicht das Recht bald so und dann wieder in entgegengesetzter Weise sich zu bewegen. Zufolge aller dieser Verhältnisse also darf man ebensowenig sagen: die Welt bewege sich immer von selbst, als andererseits: sie werde stets ganz von Gott, und zwar in doppelten und entgegengesetzten Umwälzungsrichtungen, bewegt, noch ferner daß etwa zwei Gottheiten in einander entgegengesetztem [270] Sinn sie drehten, sondern, wie gesagt, das allein ist übrig, daß sie zu Zeiten von einer göttlichen Kraft außer ihr mitgelenkt werde und dann das Leben wieder er-

Kenntniß der zur Erhaltung der Welt zu beachtenden Gesetze in sich trägt.

*) Der Unterschied zwischen Idealwelt und Erscheinungswelt wird so begrifflich fixiert. Beide sind neben einander, diese aber von jener abhängig zu denken.

lange und die ihr von dem Weltgründer zubereitete Unsterblichkeit erhalte, zu Zeiten aber, wenn sie losgelassen ist, durch eigene Kraft sich bewege, und zwar losgelassen in so trefflichem Zustand daß sie viele tausende (Myriaden) von Umläufen rückwärts wandeln kann, natürlich weil sie trotz ihrer Größe im schönsten Gleichgewichte steht und auf dem kleinsten Fuße einherschreitet*).

Der jüngere Sokrates. Gewiß scheint Alles was du erzählt hast auch höchst wahrscheinlich zu sein.

Kap. XIV. Fremdling. Laß uns denn nachdenken und aus dem Gesagten gemeinschaftlich das Verhältniß in Erwägung nehmen welches an allen Wundererscheinungen Schuld sein soll. Denn das eben ist es doch gewiß.

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Fremdling. Daß die Bewegung des All zu Zeiten in der Richtung vor sich geht in welcher es jetzt sich umdreht, bald in anderer nach der entgegengesetzten.

Der jüngere Sokrates. Was nun?

Fremdling. Diese Aenderung muß man als die größte und vollkommenste Wandlung unter allen am Himmel vorgehenden Wandlungen ansehen.

Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Fremdling. Daher darf man annehmen daß dann auch für uns, die Innenwohner, sehr große Veränderungen vorgehen.

Der jüngere Sokrates. Auch das ist wahrscheinlich.

Fremdling. Daß aber die Natur des Lebendigen das Zusammentreffen vieler großen und mannigfaltigen Veränderungen kaum erträgt, das wissen wir wohl.

Der jüngere Sokrates. Ei freilich.

*) Insofern sie rund ist und sich im Kreise bewegt.

Fremdling. Daher tritt denn nothwendig nicht nur ein sehr starkes Hinsterben unter den Thieren überhaupt ein, sondern auch von dem Menschengeschlecht bleibt eben nur ein kleiner Theil übrig. An diesen kommen viele wunderbare und neue Erscheinungen vor, die größeste aber, die im Gefolge der Rückumwälzung des Alls dann eintritt wenn die der jetzt bestehenden entgegengesetzte Wendung stattfindet, ist folgende.

Der jüngere Sokrates. Welche denn?

Fremdling. Zuerst blieb bei allen Thieren das Alter das jedes hatte stehen, und alles Sterbliche hörte auf das Ziel seines Wandels im höheren Alter zu erblicken, sondern es wandte sich und wuchs wieder nach der entgegengesetzten Richtung, also größerer Jugend und Zartheit zu; die weißen Haare der Greise wurden wieder schwarz, die Wangen der Bärtigen wurden wieder glatt, und führten so Jeden in die entschwundene Jugendfrische zurück; die Leiber der heranwachsenden Jünglinge aber wurden wieder weich und jeden Tag und Nacht kleiner und kehrten zu der Gestalt des neugeborenen Kindes zurück [und wurden diesem an Seele und Leib ähnlich *)]. Von da an verwelkten sie alsbald durchweg und schwanden ganz und gar. Der Leichnam ferner derer die eines gewaltsamen Todes starben erfuhr eben dasselbe Geschick, gieng rasch zu Grunde [271] und ward in wenig Tagen unsichtbar.

Kap. XV. Der jüngere Sokrates. Was für eine Art von Entstehung gab es dann aber da, lieber Fremdling, und in welcher Weise erzeugten sie sich einander?

Fremdling. Offenbar, mein Sokrates, kam in der damaligen Gestaltung die Erzeugung unter einander nicht vor. Das

*) Die eingeschlossenen Worte scheinen einer Glosse anzugehören.

erdgeborne Geschlecht aber, von dessen einstmaligem Dasein die Sage erzählt, war eben dieses, welches in jener Zeit wieder aus der Erde sich erhob; von unseren ältesten Vorfahren, welche der an das Ende der früheren Umlaufsperiode sich anschließenden Zeit zunächst standen und im Anfang der jetzigen geboren wurden, ward das Andenken daran erhalten. Sie wurden nämlich für uns die Herolde dieser Geschichten, die jetzt von Vielen mit Unrecht nicht geglaubt werden. Denn was daraus folgt muß man beachten. Wenn nämlich die Greise zu der Natur des Kindes zurückkehrten, so folgt daß andererseits aus den Gestorbenen, die in der Erde ruhten, dort wieder Andere aufstanden und wiederauflebten, indem sie durch die Wendung der Dinge in den entgegengesetzten Zustand der Entstehung mit hineingeschwungen wurden, und also nach diesem Gesetze nothwendig Erdgeborene entstanden, die so ihren Namen und ihre Erklärung erhalten, abgesehen von denen welche Gott einem andern Schicksal zuführte.

Der jüngere Sokrates. Ja das schließt sich ganz an das Vorhergehende. Was du jedoch als das Leben unter Kronos bezeichnest, gehört das jener oder der jetzigen Umwälzung an? Denn offenbar tritt eine Veränderung des Sternenlaufs und der Sonne bei beiden Umwälzungsperioden ein.

Fremdling. Du bist der Entwicklung schön gefolgt. Wornach du aber fragtest, nach jenem Zustand in welchem den Menschen alle Bedürfnisse von selbst entstanden, so gehört er keineswegs der jetzt bestehenden Bewegungsperiode an, sondern auch dieser der früheren. Denn damals sorgte zuerst der Gott für den ganzen Umlauf und lenkte ihn [so wie jetzt nach Orten geschieden die Theile der Welt unter der Leitung von Göttern in derselben Art], und insbesondere die Thiere hatten göttliche Wesen wie Hirten nach Geschlechtern und Heerden eingetheilt, und jeder war in allen Stücken selbst genug für

jede Art, die er selbst hütete. Daher gab es kein wildes Thier und kein gegenseitiges Aufzehren, und kein Krieg fand unter ihnen Statt, noch überhaupt Zwietracht. So ließe sich noch tausenderlei Anderes erzählen, was alles an diese treffliche Ordnung sich anschließt. Was aber eben die Sage von dem sich von selbst darbietenden Lebensunterhalt der Menschen anlangt erhält aus Folgendem seine Erklärung. Ein Gott hütete sie und stand selbst an ihrer Spitze, sowie jetzt Menschen, ein Thier höherer Ordnung, andere niedrigere Geschlechter hüten. Unter seiner Hut gab es keine Staaten und auch keinen Besitz [272] von Frau und Kindern. Denn Alle lebten aus der Erde wieder auf, ohne sich der Vergangenheit zu erinnern. All' dieses fehlte vielmehr; dagegen hatten sie Früchte in Menge von Bäumen und noch vielem Strauchwerk. Diese wurden nicht durch Landbau künstlich hervorgebracht, sondern die Erde spendete sie von selbst; die Menschen aber lebten meist nackt*) und im Freien, ohne schützende Decken. Denn die Eigenheiten der verschiedenen Jahreszeiten waren so gemischt daß sie keinen Nachtheil empfanden; weiche Lager aber hatten sie an dem reichlich aus der Erde aufschießenden Grase. Was die Lebensweise der Menschen unter Kronos anlangt, hast du also, lieber Sokrates, vernommen. Die andere, die unter des Zeus Herrschaft steht, wie man sagt, die jetzt noch dauert, hast du selber kennen gelernt. Urtheile, welche von ihnen die glücklichere ist, wenn du kannst und magst.

Der jüngere Sokrates. Nein, das kann ich nicht.

Fremdling. Soll ich es dir demnach bis auf einen gewissen Grad entscheiden?

*) D. h. frei von Leiblichkeit; in dem Leben der Transscendenz ist die Seele rein von der Materie; ihre Nahrung, die Früchte jener Welt, sind die Ideen, welche sie anschaut.

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Kap. XVI. Fremdling. Wenn also die Zöglinge des Kronos, da sie so viele Muße und die Möglichkeit haben nicht bloß mit Menschen sondern auch mit Thieren gesellig verkehren zu können, all' diese Vortheile zur philosophischen Thätigkeit benützten, mit den Thieren und untereinander Umgang pflögen und bei jeder Art darnach forschten ob sie, mit einer eigenthümlichen Anlage begabt, eine besondere, den Andern nicht zugängliche, für die Sammlung an Erkenntniß wichtige Thatsache wahrgenommen hätte, so ließe sich leicht urtheilen daß die damaligen Menschen vor den jetzigen tausend Vorzüge für die Glückseligkeit voraus hätten. Wenn sie sich aber mit Speisen und Getränken bis zur Sättigung anfüllten und so untereinander und mit den Thieren sich Märchen erzählten, wie man sie ja auch jetzt noch ihnen zuschreibt, so läßt sich auch darnach leicht ein Urtheil fällen, um auch meine*) Ansicht darüber mitzutheilen. Dennoch wollen wir aber das auf sich beruhen lassen, bis uns ein sicherer Berichterstatter auftritt und sagt, ob die damaligen Menschen ihre Neigung den Wissenschaften und dem Gebrauch des Denkens zuwandten. Den Grund aber muß ich sagen um deswillen wir die Geschichte in Bewegung setzten, damit wir das Folgende im Anschluß an das Frühere zum Ziele bringen. Als nämlich die Zeit für all' diese Zustände erfüllt war, und eine Veränderung eintreten mußte, und insbesondere auch schon das ganze erdgeborene Geschlecht verbraucht war, da jegliche Seele alle Stufen des Werdens durchgemacht hatte, und so viel mal wie einer jeden bestimmt war als Samen**) in die Erde ge-

*) Wir lesen ὥστε καὶ τὴν ἐμὴν δόξαν statt κατὰ τ. ε. δ.

**) So viel mal als sie innerhalb der ablaufenden Weltperiode nach gewissen Zwischenräumen von Neuem in einen Leib eintreten und in ihm ein Leben durchmachen sollte (Seelenwanderung).

fallen war, da ließ denn der Steuermann des Alls gleichsam den Griff des Steuerruders los und gieng weg in seine Warte; der Welt aber gab das Schicksal und die ihr eingeborene Begierde eine neue Drehung. Alle Götter nun, die je nach der Oertlichkeit vertheilt die Herrschaft der höchsten Gottheit unterstützten, erkannten gleich was vorgieng und entließen auch ihrerseits die Theile der Welt aus ihrer Fürsorge. [273] Diese drehte sich rückwärts und bewirkte durch das Zusammentreffen*), da sie ja zugleich in der entgegengesetzten Richtung von Anfang und Ende getrieben wurde, eine gewaltige Erschütterung in ihrem Inneren und veranlaßte dadurch wiederum ein Hinsterben aller Arten von Thieren. Als hernach eine geraume Zeit darüber hingegangen war, als die Unruhe und Verwirrung aufhörte und der Sturm der Erschütterung sich gelegt hatte, da gelangte die Welt zu guter Ordnung in ihre gewohnte Bewegungsbahn und richtete ihre eigene Sorge und Kraft auf sich und die in ihr befindlichen Dinge, indem sie sich nach Möglichkeit der Lehre ihres Gründers und Vaters erinnerte. Anfangs folgte sie derselben genauer, zuletzt stumpfte sich die Erinnerung ab. Daran ist das Körperhafte in ihrer Zusammensetzung Schuld, das mit ihrem uranfänglichen Wesen verbunden ist, da große Unordnung in ihr war ehe sie zu der jetzigen Ordnung gelangte. Denn von ihrem Ordner hat sie alles Schöne erhalten, was dagegen in-

*) Das Zusammentreffen der verschiedenen Bewegungsrichtungen in einen einzigen Zeitpunkt ist gleichsam Stoß und Gegenstoß, nur daß der eine überwiegende Kraft hat. Die entgegengesetzten Richtungen werden hier nach den zusammentreffenden Bewegungsmomenten als der des Anfanges und Endes bezeichnet.

nerhalb des Himmels schwer und ungerecht ist, das hat sie selber aus ihrem früheren Zustande und pflanzt es auch in die Thiere ein. Solange sie nun die Thiere in Gemeinschaft mit dem Steuermann zog, brachte sie nur wenig schlechte, aber viele gute hervor. Seit sie aber von Jenem getrennt ist, besorgt sie in der der Trennung am nächsten liegenden Zeit Alles auf's Beste, im weiteren Verlaufe der Zeit aber wird mehr Vergessenheit in ihr mächtig und dann regiert der alte Unordnungszustand; am Ende der Zeit aber geht die Erinnerung ganz aus, und dann mischt sie nur wenig Gutes, aber das Entgegengesetzte in großer Menge bei und geräth dadurch in die Gefahr selbst sammt dem in ihr Befindlichen unterzugehen. Wenn daher dann der Gott, welcher ihre Ordnung schuf, sie in Noth erblickt, so besorgt er sie möchte, durch die Macht der Stürme in Verwirrung aufgelöst, in den unbegrenzten Raum der Unähnlichkeit (Materialität) versinken *), und dann setzt er sich wieder an das Steuerruder, wendet die während der früheren Umlaufsperiode ihrer Selbständigkeit erkrankten und zerrütteten Massen um, ordnet und stellt sie wieder her und macht die Welt von Tod und Alter frei. **) Damit also ist das Ziel für Alles angegeben; was aber für die Darstellung des Königs genügt ist gegeben, wenn man dem Früheren gemäß an die Untersuchung geht. Denn als sich die Welt

*) Die Materie heißt, weil sie den äußersten Gegensatz gegen das wahrhaft Seiende, Göttliche bildet, dem ähnlich zu werden die Aufgabe ist, schlechthin das Unähnliche. Ihre Natur besteht lediglich in dem Auseinanderstreben in's Nichtsein; daher gehört ihr die unbegrenzte Räumlichkeit, als die einzige Form in welcher ihr Dasein denkbar wird.

**) Man hat zu bedenken daß nun wieder von der Idealwelt die Rede ist. Der Erscheinungswelt kommen diese Attribute nicht zu.

wieder in die Richtung der gegenwärtigen Entwicklung gewandt hatte, blieb wiederum das Lebensalter stehen und brachte neue, dem damaligen entgegengesetzte Erscheinungen hervor. Denn die Thiergestalten, die vor Kleinheit fast unsichtbar waren, begannen zu wachsen, die eben erst der Erde entsprossenen Leiber wurden grau, starben wieder und kehrten in die Erde zurück, und so änderte sich alles Andere nach dem Muster und [274] dem Vorgange des Alls, und insbesondere folgte auch die Art der Empfängniß, Erzeugung und Erziehung aller Wesen mit Nothwendigkeit dem neuen Principe. Denn es durfte kein lebendes Wesen mehr in der Erde durch die zusammensetzende Thätigkeit Anderer entstehen, sondern wie es der Welt aufgetragen war ihren eigenen Wandel selbständig zu leiten, so wurde es durch den gleichen Zug in derselben Weise auch den Theilen aufgetragen, soweit es möglich sei aus eigner Kraft zu werden, zu zeugen und zu entwickeln. Nun sind wir schon an dem Punkte von dem unsere Untersuchung ihren Ausgang genommen hat. Denn viele lange Erzählungen wären darüber möglich, in Folge welcher Umstände und aus welchen Ursachen alle anderen Thiere sich verändert haben. Ueber den Menschen läßt es sich kürzer sagen und gehört mehr zu Sache. Denn als die Menschen die Fürsorge der Gottheit verloren hatten, deren Eigenthum wir waren und die uns hütete, und die meisten Thiere, deren Natur zum Schlimmen neigte, verwildert waren, wurden die Menschen, die für sich schwach und schutzlos waren, eine Beute Jener, und hatten in den ersten Zeiten keine Hülfsmittel noch Künste, weil sie nach dem Ausbleiben der freiwillig sich darbietenden Nahrung diese nicht zu bereiten verstanden, weil früher noch kein Bedürfniß sie dazu genöthigt hatte, und allen diesen Umständen zufolge befanden sie sich in großen Nöthen. Daher sind uns denn die in alten Sagen berichteten Geschenke von den Göttern zu Theil

geworden mit der dazu nöthigen Lehre und Unterweisung, das Feuer von Seiten des Prometheus, die Künste von Hephästos und seinen Kunstgenossen*), Samen und Pflanzen von Anderen. So sind alle Dinge welche die Stützen des menschlichen Lebens geworden sind daraus hervorgegangen, seit die Menschen, wie gesagt, der Fürsorge von Seiten der Götter entbehren und selbst aus eigener Kraft ihre Einrichtungen machen und für sich Sorge tragen müssen, so wie die Welt im Ganzen, nach deren Vorbild und Vorgang wir alle Zeit jetzt so, damals aber in jener Weise leben und werden. Nun soll denn die Geschichte ein Ende haben, wir wollen sie aber nutzbar machen für die Erkenntniß wie groß der Fehler war den wir in der Darstellung des Herrschers und Staatsmannes in der früheren Untersuchung begangen haben.

Kap. XVII. Der jüngere Sokrates. Wie so meinst du, wir hätten einen Fehler und gar einen großen gemacht?

Fremdling. Einerseits ist er kleiner, andrerseits aber gar ansehnlich und viel größer und stärker als der vorhin.

Der jüngere Sokrates. Wie so?

Fremdling. Insofern wir nach dem König und Staatsmann aus der gegenwärtigen Entwicklungsperiode gefragt wurden, aber den Hirten der früheren Menschenheerde aus der entgegengesetzten Periode dargestellt haben, [275] und zwar einen Gott statt eines Sterblichen, darin haben wir uns gewaltig verirrt; insofern wir ihn aber als Herrscher über den ganzen Staat bezeichneten, ohne zu erklären in welcher Weise er es sei, darin war zwar die ausgesprochene Ansicht richtig, die Sache jedoch keineswegs vollständig

*) Pallas Athene, welche in Athen mit Hephästos zusammen als Schutzgottheit der Kunst verehrt wurde.

und klar entwickelt. Daher haben wir in dieser Beziehung auch einen kleineren Fehler gemacht als in jener.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Wir müssen daher, scheint es, die Art der Herrschaft über den Staat scharf begrenzen, und dann erst dürfen wir erwarten den Staatsmann vollkommen dargestellt zu haben.

Der jüngere Sokrates. Ja wol.

Fremdling. Wir hatten ja aus dem Grunde auch die Erzählung eingeschoben, damit sie zeige, nicht bloß wie Alle die Heerdenzucht jetzt dem Gesuchten streitig machen, sondern um vielmehr von Jenem selbst ein deutlicheres Bild zu erhalten, der allein, im Besitz der Fürsorge für die Menschenpflege, nach dem Vorbilde von Schaf- und Rinderhirten diese Benennung zu erhalten verdient.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Ich denke aber, lieber Sokrates, diese Gestalt des göttlichen Hüters ist für einen König zu groß, und die hiesigen und jetzigen Staatsmänner sind ihren Untergebenen nicht bloß nach ihren natürlichen Eigenschaften viel ähnlicher, sondern haben auch eine ähnliche Bildung und Erziehung genossen.

Der jüngere Sokrates. Jedenfalls.

Fremdling. Doch muß man darum nicht mehr noch weniger untersuchen ob sie so oder auf jene Weise geartet sind.

Der jüngere Sokrates. Freilich.

Fremdling. Laß uns also wieder dahin zurückkehren. Was wir nämlich als selbstbefehlende Kunst bei lebenden Wesen bezeichneten, jedoch nicht für Einzelne, sondern für die Gemeinschaft Fürsorge tragend, und damals bekanntlich gleich die Heerdenzucht benannten — du erinnerst dich doch?

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Darin also haben wir irgend einen Fehler

gemacht. Denn den Staatsmann hatten wir keineswegs mit eingefaßt und benannt, sondern er entwischte uns heimlich hinter dieser Benennung.

Der jüngere Sokrates. Wie so?

Fremdling. Alle anderen Hirten haben doch ja an der Zucht ihrer Heerden Theil, der Staatsmann aber nicht, und doch haben wir ihm den Namen beigelegt, während wir vor allem einen gemeinsamen Begriff hätten aufstellen sollen.

Der jüngere Sokrates. Da hast du Recht, wenn es einen solchen wirklich gibt.

Fremdling. Sollte nicht etwa der Begriff Pfleger allen gemeinschaftlich zukommen, ohne daß darin die Zucht oder sonst eine Thätigkeit unterschieden ist? Nein, wir konnten sie in Bezug auf Alle eine heerdenverwaltende oder pflegende oder besorgende Kunst nennen und den Staatsmann zugleich mit den Uebrigen in die Hülle dieses Namens bringen, da die Untersuchung darauf hinwies.

Kap. XVIII. Der jüngere Sokrates. Richtig. Wie hätte aber die weitere Theilung [276] vor sich gehen sollen?

Fremdling. Nach demselben Grunde wie wir früher die Heerdenzüchterei nach Fußgängern und Geflügel, nach den nicht gemeinsam sich Begattenden und hörnerlosen eintheilten, nach eben denselben Gesichtspunkten auch die Heerdenverwaltung eintheilend würden wir in der Erklärung auch in gleicher Weise das Königthum der Gegenwart wie dasjenige aus Kronos' Zeit mit eingeschlossen haben.

Der jüngere Sokrates. Offenbar. Was aber hiernach, möcht ich wissen.

Fremdling. Wenn so der Namen der heerdenverwaltenden Kunst bestimmt worden, so wäre offenbar der Zweifel nicht möglich

gewesen, ob es überhaupt eine Fürsorge gebe; sowie damals mit Recht bezweifelt wurde daß es unter uns eine Kunst gebe welche die Bezeichnung der züchtenden verdiene, wenn es jedoch eine gäbe, so komme sie vielen Andern eher zu als einem der Könige.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Als Fürsorge für die gesammte menschliche Gemeinschaft könnte sich aber gewiß keine andere Kunst eher und mit mehr Recht bezeichnen als die königliche und sich selbst als die Kunst der Herrschaft über alle Menschen ausgeben.

Der jüngere Sokrates. Da hast du Recht.

Fremdling. Merken wir hiernach, lieber Sokrates, daß eben am Ziele selbst wiederum ein starker Fehler gemacht wurde?

Der jüngere Sokrates. Welcher denn?

Fremdling. Folgender. Wenn wir nämlich auch noch so sehr erkannt hätten, es gebe eine züchtende Kunst für die Heerde der Zweifüßler, so hätten wir sie darum nichts destoweniger nicht gleich auf die Herrscherkunst und Staatswissenschaft übertragen dürfen, als wäre sie vollkommen darin dargestellt.

Der jüngere Sokrates. Was sollten wir denn?

Fremdling. Zuerst hätten wir den bezeichneten Namen umzugestalten und mehr auf die Fürsorge als auf die Zucht beziehen und dann diesen Begriff theilen müssen. Denn er könnte wohl nicht unbedeutende Eintheilungsglieder enthalten.

Der jüngere Sokrates. Welche denn?

Fremdling. Nach dem Gesichtspunkt nach welchem wir doch göttliche und menschliche Fürsorge von einander unterschieden.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Ferner hätte man die so ausgesonderte fürsorgende Kunst in zwei Theile scheiden sollen.

Der jüngere Sokrates. Nach welchem Gesichtspunkt?

Fremdling. Dem gewaltsam geübten und dem freiwillig anerkannten.

Der jüngere Sokrates. Warum denn?

Fremdling. Auch darin haben wir doch vorher einen über Gebür thörichten Fehler gemacht, daß wir den König und den Tyrannen in dieselbe Klasse zusammengestellt haben, während sie doch einander, wie auch die Weise der Herrschaft eines jeden, so sehr unähnlich sind.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Wollen wir jetzt das, wie ich sagte, wieder gut machen und die menschliche Art der fürsorgenden Kunst in zwei Theile scheiden, je nachdem sie gewaltsam angemaßt oder freiwillig anerkannt ist?

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Und so laß uns die Herrschaft der Gewaltsamen als Tyrannei, die freiwillig anerkannte dagegen und Heerdenverwaltung über Zweifüßler mit freiem Willen als Staatswissenschaft benennen und den Inhaber dieser Kunst und Fürsorge als den rechten König und Staatsmann bezeichnen.

[277] XIX. Der jüngere Sokrates. So, lieber Fremdling, ist uns auch die Darstellung des Staatsmanns offenbar vollständig.

Fremdling. Das wäre recht schön, mein Sokrates. Aber das muß nicht bloß deine, sondern mit dir gemeinsam auch meine Ansicht sein. So aber ist nach meiner Meinung die Zeichnung des Königs noch nicht vollständig, sondern wie die Bildhauer bisweilen, in der Hast allzuviel und allzu Großes zu leisten die Vollendung ihrer Werke dadurch nur verzögern daß sie unzweckmäßiges Beiwerk anfügen, so haben auch wir, um ja recht schnell und großartig den Fehler der früheren Erörterung aufzudecken, in der Meinung es zieme sich für den König hohe Vorbilder aufzustellen, die wunderbare Sagenmasse aus der Tiefe emporgehoben und sahen uns dann genöthigt sie zu einem über Gebür großen Theile zu Hülfe zu nehmen. Deßhalb haben wir die Auseinandersetzung verlängert und haben doch jedenfalls auch der Erzählung keinen Schluß gegeben, vielmehr schien uns die Untersuchung wie eine Zeichnung zwar den äußeren Umriß vollständig zu bieten, aber der durch Farbstoff und Farbenmischung zu erzielenden Deutlichkeit noch zu ermangeln. Jedes Bild aber ziemt es sich für die welche zu folgen im Stande sind viel mehr durch die Sprache und Gedanken anschaulich zu machen als durch Zeichnung und jede Art von Handthätigkeit, für die Uebrigen aber durch Handthätigkeit.

Der jüngere Sokrates. Das ist richtig, doch erkläre, inwiefern nach deiner Ansicht unsere Darstellung noch nicht genügt.

Fremdling. Schwer ist es, mein Trefflicher, von höheren Dingen eines genügend anschaulich zu machen, ohne daß man Beispiele zu Hülfe nimmt. Denn ein Jeder von uns scheint gleichsam Alles zu wissen im Traume und andererseits wieder im Wachen nicht zu wissen.

Der jüngere Sokrates. Wie meinst du das?

Fremdling. Sonderbarer Weise habe ich, scheint es, gerade den Zustand unter uns im Augenblick erregt der bei dem Erkennen eintritt.

Der jüngere Sokrates. Wie so denn?

Fremdling. Das Beispiel macht selbst, mein Trefflicher, ein Beispiel nöthig.

Der jüngere Sokrates. Nun? sag es nur ohne um meinetwillen zurückzuhalten.

Kap. XX. Fremdling. Es soll geschehen, da ja auch du zu folgen bereit bist. Wir wissen nämlich doch — wenn die Kinder mit dem Lesen bekannt werden —

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Fremdling. Daß sie jeden Buchstaben einzeln in ganz kurzen und leichten Silben hinlänglich erkennen und darüber das Richtige anzugeben im Stande sind.

[278] Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Fremdling. In andern aber kennen sie wieder dieselben nicht und machen es falsch in ihrer Vorstellung und Rede.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Kann man sie nun nicht so am leichtesten und besten zur Erkenntniß des noch Unbekannten hinleiten?

Der jüngere Sokrates. Wie?

Fremdling. Man führt sie zunächst zurück auf jene Silben in denen sie ebendieselben Buchstaben richtig erkannten, und dann bringt man diese neben das noch nicht Erkannte, vergleicht beides und zeigt daß in beiden Verbindungen dieselbe ähnliche Gestaltung sich finde, bis die richtig erkannten in der Nebeneinanderstellung mit den nicht bekannten aufgezeigt sind und diese so, zu Beispielen geworden*), bewirken daß unter allen Buchstaben, in allen Silben jeder, je nachdem er verschieden, als verschieden von den andern und, wenn er derselbe ist, als derselbe immer in den gleichen Verhältnissen bezeichnet werde.

Der jüngere Sokrates. Jedenfalls.

Fremdling. Nichtwahr, den Satz haben wir genügend gefaßt, daß dann ein Beispiel entsteht wenn Ein und dasselbe, das in einem Anderen, davon Geschiedenen, richtig erkannt wird, in der Zusammenstellung damit nur eine gemeinsame richtige Vorstellung über jedes von beiden in ihrer Geschiedenheit erzielt?

*) Im Griechischen wird durch παρατιθέμενα δειχθέντα mit παραδείγματα ein Wortspiel gebildet.

Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Fremdling. Darf es uns nun wundern daß es unserer Seele mit den Elementen aller Dinge von Natur gerade so ergeht, daß sie bald, von der Wahrheit geleitet, über je ein Element unter einer gewissen Anzahl sich einen festen Standpunkt schafft, bald über alle wieder in anderen Dingen in's Schwanken kommt, und über einige Verbindungen derselben irgendwie richtige Vorstellungen faßt, wenn sie aber in die großen und nicht leicht zu erkennenden Complexe der Dinge versetzt werden, ebendieselben wieder nicht erkennt?

Der jüngere Sokrates. Das darf uns gar nicht wundern.

Fremdling. Denn wie sollte Jemand, mein Lieber, von vornherein, wenn er von einer falschen Vorstellung zu einem wenn auch kleinen Theil der Wahrheit durchgedrungen ist, gleich volle Einsicht erlangen?

Der jüngere Sokrates. Das geht wohl durchaus nicht.

Fremdling. Nichtwahr, wenn dem so wirklich ist, so würden wir ja, ich und du, keinen Fehler begehen wenn wir, nach dem Versuche das Wesen des Beispiels überhaupt an einem kleinen anderen Beispiele im Einzelnen zu erkennen, wenn wir hiernach versuchen wollten denselben Begriff von geringeren Dingen zu entnehmen und auf den so großen des Königs zu übertragen und so vermittelst eines Beispiels die Behandlung staatlicher Verhältnisse kunstmäßig zu erkennen, um aus einem Traume zu wachem Bewußtsein zu gelangen*)?

Der jüngere Sokrates. Ja, ganz richtig.

[279] Fremdling. Wir müssen also die frühere Untersuchung wieder aufnehmen. Denn da Unzählige dem königlichen

*) Mit Bezug auf 277 D. (S. 479 n. M.)

Geschlechte die Fürsorge für die Bürgerschaft streitig machen, so müssen wir ja alle diese fern halten und nur jenen übrig lassen, und dazu bedürfen wir ja, nach unserer Meinung, eines Beispieles.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Kap. XXI. Fremdling. Welches Beispiel, das in der geringsten Größe dieselbe Thätigkeit wie die Staatswissenschaft enthielte, könnte man denn eigentlich neben diese stellen, um den gesuchten Begriff genügend zu finden? Sollten wir, beim Zeus, lieber Sokrates, wenn wir nichts Anderes zur Hand haben, jedenfalls der Weberkunst den Vorrang geben, und zwar, wenn dir recht ist, nicht jeder Art? Denn wahrscheinlich wird die Wollenweberei genügen. Auch die Wahl dieses Theiles nämlich kann uns vielleicht das gewünschte Zeugniß abgeben.

Der jüngere Sokrates. Nun ja.

Fremdling. Warum machen wir es denn nicht auch jetzt gerade so mit der Weberkunst wie vorher, da wir jedes in die Theile seiner Theile zerlegten und eintheilten, und gehen nicht gleich auf so kurzem Wege als möglich nach unsern Kräften an alle, um wieder zu dem jetzt brauchbaren zu gelangen?

Der jüngere Sokrates. Wie meinst du?

Fremdling. Die Erörterung selbst soll dir Antwort sein.

Der jüngere Sokrates. Sehr schön.

Fremdling. Alle Dinge also die wir anfertigen und erwerben haben entweder den Zweck etwas zu wirken oder eine Wirkung abzuwehren. Unter den abwehrenden sind die einen Heilmittel, göttliche und menschliche, die andern Schutzmittel. Zu den Schutzmitteln gehören einerseits die für den Krieg bestimmten Waffenarten, andererseits Umschanzungen; von den Umschanzungen sind die einen Vorhänge, die andern Schirmmittel gegen Hitze und Kälte; von den Schirmmitteln sind die einen

Bedachungen, die andern Bedeckungen; von den Bedeckungen sind einige Unterlagen, andere Umhüllungen; von den Umhüllungen sind die einen aus einem Stücke, die andern zusammengesetzt. Von den zusammengesetzten sind die einen genäht, die andern ohne Naht verbunden; von den ungenähten sind die einen aus Pflanzenfasern, die andern aus Haaren gemacht. Von den härenen sind die einen durch Wasser und Erde zusammengeleimt, die andern durch einander selbst verflochten. Diese aus den mit einander verflochtenen Stoffen verfertigten Abwehrmittel und Bedeckungen haben den Namen Kleider von uns erhalten. Sollen wir aber die Kunst die am meisten für die Kleiderbeschaffung Sorge trägt, wie wir damals die für den [280] Staat sorgende Staatswissenschaft nannten, so jetzt auch diese von ihrem Gegenstande selbst Kleideranfertigung nennen und sagen, die Weberei unterscheide sich, insofern der größte Theil derselben in der Kleideranfertigung aufgieng, nur dem Namen nach von dieser Kleideranfertigung, wie auch dort die königliche Kunst von der Staatswissenschaft?

Der jüngere Sokrates. Ganz richtig.

Fremdling. So laß uns denn das Weitere in Ueberlegung ziehen, und bedenken daß Jemand diese Erklärung der so bestimmten Kleiderweberei für vollständig halten könnte, der nicht zu erkennen vermöchte daß sie von den ihr nahestehenden Mitarbeitern noch nicht unterschieden ist, obwohl sie von vielen andern verwandten gesondert ist.

Der jüngere Sokrates. Von welchen verwandten? sprich.

Kap. XXII. Fremdling. Du bist der Erklärung offenbar nicht gefolgt. Wir müssen also wieder zurückgehen, scheint es, und vom Ende anfangen. Denn wenn du die Verwandtschaft bedenkest, so sonderten wir eben erst die Zusammenfügung von Tep-

pichen von ihr aus durch die Unterscheidung von Umwürfen und Unterlagen.

Der jüngere Sokrates. Das verstehe ich.

Fremdling. Ferner alle Arbeit aus Lein, Flachs und Allem was wir eben in der Darstellung Pflanzenfasern nannten, hielten wir fern. Sodann haben wir die Filzarbeit abgeschnitten und die durch Nähen und Heften bewirkte Zusammenfügung, deren wichtigster Theil die Schuhmacherei ist.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Ebenso die Lederarbeit (Gerberei), welche die aus einem Stück geschnittenen Decken besorgt, und die Künste der Bedachung, nicht nur die welche beim Häuserbau und überhaupt bei der Baukunst und andern Künsten Bedachung gegen Wassergüsse schaffen schieden wir alle aus, sondern auch alle Künste für Umschanzungen, welche gegen Diebstähle und gewaltthätige Handlungen schützende Dinge gewähren, die sich mit der Anfertigung von Deckeln und Verriegelung der Thüren beschäftigen, die sich als Theile einer Vernagelungskunst aussondern. Ferner trennten wir die Waffenbereitung ab, welche einen Abschnitt in der großen und mannigfaltigen Fertigkeit der Schutzmittelbereitung bildet. Ferner sonderten wir auch gleich im Anfang die ganze Kunst der Geheimmittel aus und haben, dürfte man denken, so endlich nur die gesuchte Kunst zur Abwehr der Kälte, die Verfertigung wollener Schutzmittel, übrig gelassen, die den Namen Weberei führt.

Der jüngere Sokrates. So scheint es allerdings.

Fremdling. Aber diese Bestimmung, mein Sohn, ist noch nicht vollständig. Denn wer mit der Kleiderverfertigung sich beschäftigt thut offenbar im Anfang das Gegentheil [281] vom Weben.

Der jüngere Sokrates. Wie?

Fremdling. Das Thun des Webens besteht doch einerseits in einer Art von Verflechtung.

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Der andere Theil besteht in einer Zertrennung des Verbundenen und Zusammengefilzten.

Der jüngere Sokrates. Welcher denn?

Fremdling. Die Arbeit in der Kunst des Krempelns. Oder sollen wir die Krempelkunst als Weberei und den Krempler als Weber zu benennen wagen?

Der jüngere Sokrates. O nein.

Fremdling. Und gewiß, auch wenn man die Beschäftigung mit Kette und Einschlag als Weberei bezeichnet, so legt man ihr einen widersinnigen und falschen Namen bei.

Der jüngere Sokrates. Freilich.

Fremdling. Ferner sollen wir die gesammte Walkerkunst und die Flickkunst nicht als Sorge und Pflege der Kleidung gelten lassen oder auch all diese als Weberei bezeichnen?

Der jüngere Sokrates. O nein.

Fremdling. Und doch werden alle diese Geschäfte die Pflege und Anfertigung der Kleider der Weberkunst streitig machen und ihr zwar den größten Theil zugestehen, einen großen aber auch für sich in Anspruch nehmen.

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Außerdem darf man ferner annehmen daß die Gewerke welche die Werkzeuge beschaffen, durch welche die Werke des Webers zu Stande kommen, sich für die bei jedem Gewebe thätigen Mitursachen ausgeben werden.

Der jüngere Sokrates. Sehr richtig.

Fremdling. Wird uns nun die Bestimmung der Weberei in dem von uns ausgewählten Theile hinreichend abgegrenzt sein,

wenn wir sie für die schönste*) und größte unter allen Geschäften ausgeben wollen die sich auf die wollene Gewandung beziehen. Oder wäre unsere Angabe zwar wahr, aber keineswegs deutlich und vollständig, ehe wir auch diese Künste allesammt aus ihrer Umgebung entfernt hätten?

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Kap. XXIII. Fremdling. Nichtwahr, hiernach müssen wir ausführen was wir besprachen, damit unsere Untersuchung ordnungsmäßig vorschreite?

Der jüngere Sokrates. Ei freilich.

Fremdling. Laß uns also zunächst ins Auge fassen daß es zwei Künste gebe für alles Thun.

Der jüngere Sokrates. Welche?

Fremdling. Die eine wirkt zur Entstehung mit, ist Mitursache, die andere ist selber Ursache.

Der jüngere Sokrates. Wie?

Fremdling. Alle diejenigen welche das Ding selbst nicht fertigen, aber für die Gewerke die Werkzeuge liefern, ohne deren Hülfe der jeder Kunst aufgetragene Gegenstand überhaupt nicht gemacht werden kann, alle diese sind Mitursachen, die andern, welche das Ding selbst herstellen, Ursachen.

Der jüngere Sokrates. Das läßt sich hören.

Fremdling. Hiernach also laß uns alle Künste welche Spindeln und Weberladen und alle anderen Werkzeuge liefern die bei der Anfertigung von Gewändern in Frage kommen, Mitursachen nennen, die welche sich mit ihrer Anfertigung selbst beschäftigen, Ursachen.

Der jüngere Sokrates. Sehr richtig.

*) Wir lesen ἑσθῆτα εἰσὶ, τὴν καλλίστην.

Fremdling. Unter den [282] Ursachen nun dürfen wir die Wäscherei und Flickerei und jede darauf bezügliche Art von Behandlung vorzugsweise als einen Theil der sehr umfangreichen Ausschmückungskunst in diesem Gebiete auffassen und dem Ganzen den Namen Walkerkunst geben.

Der jüngere Sokrates. Gut.

Fremdling. Ferner die Krempelei und Spinnerei, und alle Arten die sich auf die Fertigung der in Rede stehenden Gewänder beziehen, bilden eine einzige Kunst aus der Zahl der allgemein mit einem Namen bezeichneten Künste, nämlich die Wollarbeit.

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Fremdling. Die Wollarbeit also hat zwei Abtheilungen, und jeder derselben ist zugleich zweier Künste Theil.

Der jüngere Sokrates. Wie so?

Fremdling. Das Krempeln und die Arbeit der Weberlade und Alles was das Verbundene von einander trennt, all das ist doch, um es mit Einem Worte zu sagen, die Hälfte der Wollarbeit selbst, und zwei über Alles ausgedehnte Künste hatten wir ja, die verbindende und die scheidende.

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Zu der scheidenden also gehört die Krempelei und alle die eben genannten Geschäfte. Denn die Scheidung in Wolle und Kette, die in einer Weise mit der Weberlade, in anderer mit den Händen geschieht, erhielt alle die eben angeführten Namen.

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Fremdling. Laß uns nun wieder einen Theil der verbindenden Kunst und zugleich auch der Wollarbeit vornehmen, der in jener sich bewegt. Alles aber was dort zur scheidenden Kunst gehörte laß uns übergehen und die Wollarbeit in zwei Theile scheiden, je nachdem sie scheidet und verbindet.

Der jüngere Sokrates. Wir wollen es so halten.

Fremdling. Man wird nun also, mein Sokrates, ebenfalls das Gebiet der verbindenden Kunst und der Wollarbeit zugleich theilen müssen, wenn wir die vorbesprochene Weberkunst vollständig fassen wollen.

Der jüngere Sokrates. Nun wohl.

Fremdling. Gut. Wir wollen den einen Theil derselben den drehenden und den andern den verflechtenden nennen.

Der jüngere Sokrates. Verstehe ich dich recht? Unter dem drehenden verstehst du, dünkt mir, die Arbeit an der Kette.

Fremdling. Nicht allein, sondern auch die des Einschlags; oder kann man eine Entstehungsart derselben ausfindig machen die ohne Drehen geschähe?

Der jüngere Sokrates. O nein.

Fremdling. Gib dann auch für jeden dieser Theile eine Bestimmung. Denn diese Bestimmung wäre gewiß zweckmäßig.

Der jüngere Sokrates. Wie denn?

Fremdling. So. Unter den Arbeiten des Krempelns heißt man ein in die Länge und Breite gezogenes Stück Wocken?

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Was nun von diesem Wocken mit der Spindel gedreht und zu einem festen Gespinnst verarbeitet worden ist, das nenne Kette, die Kunst aber die das zur Aufgabe hat, Kettenspinnerei.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Alles dagegen was nur locker zusammengedreht wird und zur Einflechtung in die Kette eine mit dem Kämmen beim Walken verträgliche Weichheit erhält, dieses Gespinnste wollen wir Einschlag und die damit beauftragte Kunst Einschlagspinnerei [283] nennen.

Der jüngere Sokrates. Ganz recht.

Fremdling. Gewiß ist der Theil der Weberei der unsere Aufgabe bildete bereits für Jeden klar. Denn wenn der in der Wollebereitung thätige Theil der verbindenden Kunst durch gerade Verflechtung von Einschlag und Kette ein Geflechte zu Stand bringt, so nennen wir das ganze Geflecht ein wollenes Gewand und die dabei thätige Kunst Weberei.

Der jüngere Sokrates. Ganz recht.

Kap. XXIV. Fremdling. Gut. Warum haben wir denn nun eigentlich nicht gleich geantwortet, die Weberei bestehe im Verflechten von Einschlag und Kette, sondern bewegten uns im Kreise und stellten viele überflüssige Bestimmungen auf?

Der jüngere Sokrates. Wie mir schien, lieber Fremdling, war kein Wort in dem Gesagten überflüssig.

Fremdling. Das befremdet mich nicht. Doch vielleicht, mein Trefflicher, könnte es so scheinen. Doch falls eine so krankhafte Stimmung später öfter dich ergreifen sollte — denn das wäre nicht zu verwundern — so höre dagegen eine Erklärung die man bei allen Gelegenheiten dieser Art festhalten muß.

Der jüngere Sokrates. Sprich nur.

Fremdling. Zunächst also laß uns jede Art von Maßlosigkeit, bewege sie sich über oder unter dem Maße, ins Auge fassen, damit wir in solchen Untersuchungen jedesmal was über Gebür zu lange gesagt sei und das Gegentheil mit Grund loben und tadeln.

Der jüngere Sokrates. Nun gut.

Fremdling. Mit Recht würde also, dächt' ich, darauf unser Gespräch sich richten.

Der jüngere Sokrates. Auf was?

Fremdling. Auf Länge und Kürze und jede Art von Ueber-

fluß und Mangelhaftigkeit. Denn auf all' dieſe Verhältniſſe bezieht ſich doch die Meßkunſt.

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Sie wollen wir alſo in zwei Theile theilen. Denn das erfordert unſere jetzige Aufgabe.

Der jüngere Sokrates. Du magſt die Art der Eintheilung angeben.

Fremdling. Folgende iſt es. Die eine Art umfaßt das gegenſeitige Verhältniß von Größe und Kleinheit (relative Maßbeſtimmung), die andere die für die Entwicklung nothwendige Beſtimmtheit (abſolutes Maß).

Der jüngere Sokrates. Wie meinſt du das?

Fremdling. Nichtwahr, naturgemäß darf doch das Größere in Bezug auf kein Anderes größer heißen als in Bezug auf das Kleinere, und das Kleinere nur in Bezug auf das Größere kleiner, aber nicht in Bezug auf ein Anderes?

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Ferner. Werden wir nicht auch zugeben daß was die Natur des rechten Maßes überſchreitet und von ihr überſchritten wird, ſei es in Worten oder Werken, in Wahrheit den Begriff enthält nach welchem auch die Böſen und Guten ſich am meiſten von einander unterſcheiden?

Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Fremdling. Daher muß man dieſe zwei Beſtimmungen und Unterſchiede des Großen und Kleinen annehmen und darf ſie nicht bloß, wie wir vorher ſagten, in Bezug auf einander betrachten, ſondern vielmehr, wie jetzt erklärt iſt, die eine als relative Maßbeſtimmung bezeichnen, die andere aber muß man nach dem abſoluten Maße beſtimmen. Wollen wir auch den Grund hiefür erkennen?

Der jüngere Sokrates. Ei gewiß.

[284] Fremdling. Wenn man die Natur des Großen in Bezug auf Nichts weiter als das Kleine will gelten laſſen, ſo wird ſie nie in Beziehung treten zu dem rechten Maße. Nicht wahr?

Der jüngere Sokrates. So iſt's.

Fremdling. Mit dieſer Erklärung wird man die Künſte ſelber und alle ihre Werke vernichten und insbeſondere die eben jetzt geſuchte Staatswiſſenſchaft und die ſogenannte Weberkunſt in das Nichts verweiſen. Denn alle Begriffe dieſer Art richten doch ihr Augenmerk auf das was das rechte Maß überſchreitet oder nicht erreicht, nicht ſo als ob es das nicht gäbe, ſondern weil es für ihre Thätigkeit ſtörend iſt, und gerade dadurch daß ſie auf dieſe Weiſe das Maß wahren machen ſie Alles gut und ſchön.

Der jüngere Sokrates. Freilich.

Fremdling. Nichtwahr, wenn wir die Staatswiſſenſchaft aufheben, ſo wird uns die Forſchung nach der Wiſſenſchaft des Herrſchens zur Unmöglichkeit?

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Soll alſo nicht, wie wir in dem Sophiſten*) das Nichtſeiende zum Sein zwangen, da unſere Unterſuchung ſich in dieſen Begriff geflüchtet hatte, ſo auch jetzt das Mehr und Weniger zwingen ſich nicht bloß im Verhältniß zu einander, ſondern auch zur Stufe des rechten Maßes meſſen zu laſſen? Denn ohne dieſes Zugeſtändniß kann es unbeſtritten weder einen Staatsmann geben noch ſonſt einen in Handlungen Sachverſtändigen.

Der jüngere Sokrates. So muß man denn auch jetzt ſo viel als möglich dasſelbe thun.

*) Vgl. Sophiſt p. 395 f.

Kap. XXV. Fremdling. Diese Aufgabe, mein Sokrates, ist noch größer als jene. Und doch ist uns noch im Gedächtniß wie lang jene war. Doch ist es auch ganz recht dabei von folgender Voraussetzung auszugehen?

Der jüngere Sokrates. Von welcher?

Fremdling. Daß man einst der jetzigen Erörterung zur Darlegung des Absoluten selbst*) bedürfen werde. Ferner kommt uns aber auch, so scheint mir, für die jetzige Untersuchung diese Erklärung zu Hülfe, wornach man annehmen muß daß das Dasein aller Künste einen gleichen Grund hat und daß Groß und Klein nicht bloß im gegenseitigen Verhältniß (relativ), sondern auch im Verhältniß zur Entwicklung des absoluten Maßes sich messen läßt. Denn nur wenn dieses ist sind auch jene, und sind jene so ist auch dieses, ist aber eines derselben nicht, so kann keines davon sein.

Der jüngere Sokrates. Recht, aber was denn nun weiter?

Fremdling. Offenbar hätten wir die Meßkunst, wie gesagt, in zwei Abschnitte zu zerlegen, und in den einen Theil derselben alle Künste zu fassen welche die Zahl, Länge, Tiefe, Breite und Dicke im Verhältniß zu ihrem Gegentheile messen. Der andere Theil befaßt alle die das Verhältniß zu dem rechten Maße, zu Anstand, Zweckmäßigkeit und Pflicht zu Grunde legen, überhaupt Alles was in der Mitte zwischen zwei Extremen seinen Sitz hat.

Der jüngere Sokrates. Ja, jeder der beiden genannten Theile ist bedeutend und der Unterschied zwischen ihnen groß.

Fremdling. Was nämlich, mein Sokrates, viele [285]

*) Die Ideenlehre ist gemeint. Ihre Darlegung ist nicht möglich ohne den Grundbegriff des absoluten Maßes.

geistreiche Männer*) bisweilen sagen, in der Meinung offenbar eine Weisheit auszusprechen, daß nämlich die Meßkunst für alles Werdende Geltung habe, das ist eben der jetzt ausgesprochene Grundsatz. Denn an der Meßbarkeit ist offenbar in gewisser Weise Alles betheiligt was zum Begriff der Kunst gehört. Weil sie aber nicht gewohnt sind begriffsmäßig zu denken und einzutheilen, so halten sie diese so sehr verschiedenen Verhältnisse für ähnlich und werfen sie gleich zusammen, und andererseits thun sie das Gegentheil hievon, indem sie Anderes nicht nach Theilen auseinander halten, da man doch, sobald man die Verbindung vieler materieller Bestandtheile zuerst wahrgenommen hat, nicht eher ablassen sollte bis man alle Unterschiede darin erkannt hätte welche in Artbegriffen zu finden sind, und wenn man andererseits die mannigfaltigen (begrifflichen) Ungleichheiten in (materiellen) Maßen erkannt hat, nicht mit Widerwillen aufhören sollte, bevor man alle verwandten Begriffe innerhalb eines Aehnlichkeitsverhältnisses befaßt und in die Wesenheit eines Gattungsbegriffes eingeschlossen hat. Das mag über diese Frage und die Verhältnisse über und unter dem Maße genügen. Laß uns nur in Acht nehmen daß wir zwei Arten der Meßkunst ausfindig gemacht haben und die über sie gegebene Erklärung im Gedächtniß behalten.

Der jüngere Sokrates. Das soll geschehen.

*) Platon hat hierbei die Pythagoräer im Auge, deren ganze Philosophie auf Zahlenlehre und Mathematik sich gründete. Die Dialektik muß über diese Maßbestimmungen hinaus gehen und dieselben in Begriffen suchen. Sie hat aber ebenso sehr die Aufgabe, in jedem sinnlich wahrnehmbaren Einzelding die unterschiedenen Begriffe, als in einer Vielheit von Dingen die gemeinsamen Grundbegriffe aus der Verschiedenheit zu entwickeln.

Kap. XXVI. Fremdling. Nach diesem Grundsatze laß uns noch einen anderen über die Methode der Forschung selbst und über jede Beschäftigung mit solchen Untersuchungen beherzigen.

Der jüngere Sokrates. Welchen denn?

Fremdling. Wenn uns Jemand fragte, wenn in der Leseschule ein Lernender über irgend ein Wort befragt werde, aus welchen Buchstaben es bestehe, sollen wir dem antworten daß diese Prüfung nur wegen des einen ihm vorgelegten Wortes vorgenommen werde, oder vielmehr damit er in allen vorkommenden Worten buchstabenkundiger werde?

Der jüngere Sokrates. Offenbar für alle.

Fremdling. Nun weiter. Ist nun die Untersuchung über den Staatsmann uns um seiner selbst willen vorgelegt worden, oder damit wir überhaupt tüchtiger in der Dialektik werden?

Der jüngere Sokrates. Offenbar auch hier das Letzte.

Fremdling. Gewiß würde doch kein Verständiger die Bestimmung über die Weberei um deren selbst willen erjagen wollen. Aber, glaub ich, den Meisten ist es entgangen daß in den leicht faßbaren Dingen gewisse wahrnehmbare Aehnlichkeitsverhältnisse liegen, die man unschwer aufzeigen kann, wenn Jemand einem Andern, der eine Erklärung verlangt über Etwas, diese nicht unter viel Mühe und Noth, sondern leichthin ohne wissenschaftliche Begründung verdeutlichen will. Für die heiligsten und edelsten Begriffe dagegen gibt es kein Abbild das für das Auge [286] des Menschen deutlich ausgearbeitet wäre, das man nur aufzuzeigen brauchte um die Seele dessen zu befriedigen der darnach forschte, wenn man das wollte, indem man sie auf eine Sinneswahrnehmung hinwiese. Daher muß man sich üben, um wissenschaftlich Rechenschaft über Alles geben und nehmen zu können. Denn das Unkörperliche, welches das Edelste und Schönste ist, läßt sich

nur mit wissenschaftlicher Untersuchung und auf keinem anderen Wege deutlich machen, und für diese Dinge dient alles eben Gesagte. Am Kleineren ist aber die Uebung für Alles viel leichter als am Größeren.

Der jüngere Sokrates. Da hast du sehr Recht.

Fremdling. Laß uns daher den Grund wieder in's Gedächtniß zurückrufen warum alle diese Erörterungen hierüber gemacht wurden.

Der jüngere Sokrates. Weßhalb denn?

Fremdling. Ganz besonders wegen des Mißbehagens mit dem wir die Weitläufigkeit bei der Erörterung über die Weberei und über die Umdrehung des Alls und den Sophisten und das Sein des Nichtseienden aufnahmen, in der Ansicht daß sie eine allzugroße Länge hätte, worüber wir uns dann selbst Vorwürfe machten, aus Besorgniß, wir möchten überflüssige und zugleich zu lange Vorträge halten. Damit uns das nicht noch einmal begegne, deßhalb haben wir alle diese Erklärungen abgegeben.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl. Sprich nur weiter.

Fremdling. Ich sage also daß wir, ich und du, der jetzigen Erklärung jedesmal eingedenk sein müssen, wenn wir für Kürze und Länge, worüber wir auch immer sprechen mögen, Lob oder Tadel austheilen wollen, indem wir die Länge nicht bloß relativ, sondern nach dem Theil der Meßkunst beurtheilen, der, wie wir damals sagten, auf Zweckmäßigkeit sich gründen müsse.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Doch richtet sich nicht einmal Alles darnach. Denn wir werden das nicht nöthig haben daß die Länge sich nach dem Wohlgefallen richte, außer etwa beiläufig. Ferner mahnt jener Satz daß man auch erst an zweiter, nicht an erster, Stelle darauf

Werth lege wie wir die Lösung der gerade vorliegenden Aufgabe so leicht und schnell als möglich finden könnten, am allermeisten und an erster Stelle aber müssen wir Werth legen auf die Methode selbst, damit man darnach im Stande sei begrifflich einzutheilen, und überhaupt auf wissenschaftliche Begründung, und wenn sie, in aller Länge dargelegt, den Hörer für das Auffinden gewandter mache, müsse man sie ernstlich üben, ohne an der Länge Anstoß zu nehmen, und wenn andererseits eine kürzere das bewirke, müsse man so verfahren. Wer außerdem die langen Reden bei derartigen Untersuchungen tadeln und die Kreisbewegungen nicht gelten lassen will, dessen Tadel, das Gesagte sei zu lang, [287] muß man sich nicht so rasch und gleich gefallen lassen, sondern verlangen daß er zugleich zeige daß kürzere Erörterungen die Anwesenden gewandter in der Dialektik und im Auffinden wissenschaftlicher Darstellungsform des Seienden machen würden; um des Andern und auf Anderes gerichtetes Tadeln und Loben brauche man sich nicht zu kümmern und nicht zu meinen, man müsse überhaupt auf solche Reden hören. Nun aber laß uns wieder zu dem Staatsmann zurückkehren und das Beispiel der vorbesprochenen Weberkunst hinzunehmen.

Der jüngere Sokrates. Da hast du Recht; so wollen wir es machen.

Kap. XXVII. Fremdling. Von den meisten Künsten die auch mithüten, oder vielmehr von allen die es mit den Heerden zu thun haben, ist der König gänzlich abgesondert worden. Es bleiben, sagen wir, nur noch die zu den Mitursachen und Ursachen im Staate selbst gehörigen übrig, und diese muß man zunächst von einander scheiden.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Weißt du daß es schwer ist sie in zwei Abtheilungen zu zerlegen? Der Grund dafür wird uns bei weiterem Vorschreiten deutlich werden.

Der jüngere Sokrates. Das müssen wir also thun.

Fremdling. So müssen wir sie denn wie ein Opferthier gliederweise zerschneiden, da die Zerlegung in zwei Theile für uns unmöglich ist. Denn man muß soviel als möglich immer in die nächststehende Zahl zertheilen.

Der jüngere Sokrates. Wie sollen wir es jetzt machen?

Fremdling. Wie vorher. Alle Künste welche für die Weberei Werkzeuge lieferten erklärten wir doch damals für Mitursachen?

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. So müssen wir denn auch jetzt dasselbe thun, ja noch mehr als damals. Denn alle die irgend ein Werkzeug, ein kleines oder großes, im Staat verfertigen, alle diese muß man als Mitursachen gelten lassen; denn ohne sie wäre ein Staat und gar Staatswissenschaft nicht einmal möglich; aber der Aufgabe der Herrscherkunst werden wir keines zuschreiben.

Der jüngere Sokrates. Nein.

Fremdling. Fürwahr, eine schwere Aufgabe versuchen wir zu lösen, indem wir diese Klasse von der andern scheiden wollen. Denn man darf annehmen daß jegliches Ding, was es auch sein mag, als Werkzeug für ein gewisses Anderes mit Glaubwürdigkeit bezeichnet werden könne. Dennoch laß uns andererseits Folgendes unter den Besitzthümern im Staate als davon verschiedenes bezeichnen.

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Fremdling. Daß es diese Qualität nicht hat. Denn nicht um zur Ursache eines Entstehens zu dienen wird es gebildet, wie ein Werkzeug, sondern zur Erhaltung für das Gestaltete.

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Fremdling. Das was wir ja, in so verschiedenartiger Form es für trockene, flüssige, mit Feuer und ohne Feuer behandelte Dinge gearbeitet sein mag, mit Einem Namen ein Gefäß nennen, eine gar zahlreiche und, wie ich denke, mit der gesuchten [288] Wissenschaft in keiner Beziehung stehende Klasse.

Der jüngere Sokrates. Freilich.

Fremdling. Eine dritte, davon verschiedene Art von Besitzthümern kann man in großer Menge zu Land und im Wasser weit umherschweifen und ruhig stehen, geachtet und verachtet sehen, und zwar unter einem Namen, weil jedes zum Daraufsitzen dient und immer jener Sitz für irgend Etwas bestimmt wird.

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Fremdling. Wir nennen es ja ein Fahrzeug, durchaus kein Werk der Staatswissenschaft, sondern vielmehr der Zimmerkunst, Töpferei und Schmiedekunst.

Der jüngere Sokrates. Ich verstehe.

Kap. XXVIII. Fremdling. Ferner. Als vierte, von dieser ersten verschiedene Klasse ist doch eine zu bezeichnen in welcher die meisten früher erwähnten Dinge enthalten sind, die Gewandung überhaupt, der größte Theil der Waffen und alle Mauern, seien es nun Umwallungen aus Erde oder steinerne Mauern und tausend Anderes? Alle diese Dinge sind des Schutzes wegen gemacht, und daher könnte die ganze Klasse am richtigsten die Bezeichnung Schutzmittel erhalten, und ihr Werk würde man richtiger der Baukunst und Weberei zumeist zuschreiben als der Staatswissenschaft.

Der jüngere Sokrates. Ei freilich.

Fremdling. Als fünfte Klasse möchten wir diejenige bezeichnen welche sich mit Zierrath beschäftigt und die Malerei, und Alles was mit Hülfe dieser und der Musik Nachbildungen zu

Stande bringt die nur auf unser Wohlgefallen berechnet sind, und mit Recht würde man sie in einem Namen zusammenfassen.

Der jüngere Sokrates. In welchem denn?

Fremdling. Man spricht doch von „Unterhaltung."

Der jüngere Sokrates. Ei freilich.

Fremdling. Diese eine Benennung wird also allen zukommen. Denn bei ihnen geschieht nichts um eines ernsten Zweckes, sondern nur um der Unterhaltung willen.

Der jüngere Sokrates. Ja, das verstehe ich etwa noch.

Fremdling. Was aber für alle diese Künste das Material darbietet woraus und in welchem alle eben genannten Künste arbeiten ist eine vielgestaltige Klasse, die aus vielen andern Künsten hervorgeht. Sie werden wir als sechste Klasse hinstellen. Nichtwahr?

Der jüngere Sokrates. Was meinst du denn?

Fremdling. Gold und Silber und Alles was durch Bergbau gewonnen wird und was das Holzfällen und Hacken überhaupt durch Zerschneiden für die Zimmerkunst und Flechtarbeit liefert. Ferner auch das Abhäuteln sowohl der Pflanzen als auch der Thiere, das Felle für die Lederarbeit liefert, und alle Künste die sich mit derartigen Dingen beschäftigen und die durch Bearbeitung des Korkes, Bastes und von Bändern die Anfertigung von zusammengesetzten Arten aus unzusammengesetzten Gattungen ermöglichen. Wir wollen das Ganze mit Einem Namen als Rohproduct bezeichnen, das ursprüngliche unzusammengesetzte Besitzthum der Menschen, das keineswegs ein Erzeugniß der Herrscherkunst ist.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Der Gewinn der Nahrung und alles dessen was die Kunst besitzt durch Beimischung seiner Bestandtheile in den Leib Theile des Leibes gedeihen zu lassen, ist [289] als siebente

Klasse aufzuführen und überhaupt als Nahrungsmittel für uns zu bezeichnen, wenn wir ihr nicht einen andern bessern Namen zu geben wissen. Wir werden aber Alles der Landwirthschaft, Jägerei, Gymnastik, Heilkunst und Kochkunst richtiger unterordnen und zutheilen als der Staatswissenschaft.

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Kap. XXIX. Fremdling. In diesen sieben Klassen ist, denk ich, die Entstehung alles dessen berücksichtigt was dem Begriffe Besitz zufällt, mit Ausnahme der zahmen Thiere. Ueberlege aber. Mit bestem Rechte hätte man nämlich die Klasse der Rohproducte an die Spitze gestellt, dann das Werkzeug, Gefäß, Schutzmittel, Unterhaltungsmittel, Nahrungsstoff. Wir übergehen aber alles Unbedeutende, das uns etwa entgangen ist und sich an eine dieser Klassen anschließen läßt, wie z. B. der Begriff des Geldes, der Siegel, überhaupt des Geprägten. Denn unter ihnen hat keines einen Gattungsbegriff von Bedeutung, der doch jedenfalls, wenn auch mit einiger Gewalt, neben jenen stünde, sondern die Einen lassen sich theils unter den Begriff Zierrath, theils unter die Werkzeuge ziehen und werden sich damit vertragen. Was aber den Besitz der zahmen Thiere anlangt, mit Ausnahme der Sklaven, so umfaßt die früher in zwei Theile zerlegte Heerdenzüchterei offenbar alle in sich.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Uebrig ist noch die Klasse der Sklaven und aller Dienstleute, und bei ihnen werden vermuthlich wohl auch diejenigen hervortreten welche dem Könige das Geflecht*) selbst

*) Nach dem oben behandelten Beispiel von der Weberei vertritt dieser Ausdruck das Resultat der Thätigkeit des Herrschers. Das ist aber der Staat, um dessen Bestandtheile es sich jetzt handelt.

streitig machen, wie damals für die Weber die mit Spinnen, Krempeln und allem Genannten Beschäftigten. Alle übrigen, die sogenannten Mitursachen, sind zugleich mit den eben erwähnten Arbeiten erschöpft und von der Thätigkeit des Herrschers und Staatsmannes ausgeschieden.

Der jüngere Sokrates. So scheint es sicher.

Fremdling. Laß uns denn näher treten und die Uebrigen in's Auge fassen, damit wir sie mit größerer Sicherheit erkennen.

Der jüngere Sokrates. Ja das soll geschehen.

Fremdling. Die bedeutendsten Dienstleute, so weit es sich von hieraus erkennen läßt, befinden sich in einer Beschäftigung und Stellung die derjenigen entgegengesetzt ist die wir im Auge hatten.

Der jüngere Sokrates. Welche denn?

Fremdling. Die gekauften und auf diese Weise erworbenen, die wir unbestritten Sklaven nennen können, haben am wenigsten Anspruch auf die Herrscherkunst.

Der jüngere Sokrates. Natürlich.

Fremdling. Ferner. Alle Arten von Freien welche sich an die eben Genannten in der Dienstleistung freiwillig anreihen, welche die Erzeugnisse sowohl des Landbaues als der andern Künste unter einander vertreiben und ausgleichen, und zwar theils auf den Märkten, theils von Stadt zu Stadt wandernd, zu Wasser und zu Land, indem sie Geld für ihre Waaren, und Waaren gegen Waaren eintauschen, Leute die wir Geldwechsler, [290] Großhändler, Schiffsherren und Krämer nennen — werden diese einen Anspruch auf die Staatswissenschaft machen dürfen?

Der jüngere Sokrates. Vielleicht wohl Einer von den Großhändlern.

Fremdling. Jedenfalls werden wir doch gewiß nie finden

daß diejenigen welche wir für Sold und als Taglöhner allen Anderen höchst bereitwillig dienen sehen ein Recht auf die Herrscherkunst sich anmaßen?

Der jüngere Sokrates. Wie sollten sie dazu kommen?

Fremdling. Wie steht's aber weiter mit denen die uns immer folgende Dienste leisten?

Der jüngere Sokrates. Was für Dienste meinst du und welche Leute?

Fremdling. Wozu die Klasse der Herolde gehört, ferner Alle die auf das Schreiben sich verstehen und oft darin Dienste leisten, und gar manche Andere, die in vielen andern Dingen die in Bezug auf Herrscherthätigkeit stehen Etwas zu leisten geschickt sind — was sollen wir über diese sagen?

Der jüngere Sokrates. Was du eben sagtest, sie seien Dienstleute, aber nicht selbst Herrscher im Staate.

Fremdling. Und doch, denk ich, hatte ich nicht ein bloßes Traumgesicht gesehen, als ich sagte, in diesem Verhältniß würden irgendwie diejenigen sich blicken lassen die ganz besonders die Staatswissenschaft für sich beanspruchen. Gleichwohl könnte es sonderbar erscheinen diese in einem Dienstverhältniß zu suchen.

Der jüngere Sokrates. Ganz gewiß.

Fremdling. Laß uns denn mit den noch nicht Geprüften in noch näheren Verkehr treten. Es sind aber diejenigen welche in der Wahrsagekunst einen Theil der dienstbaren Wissenschaft inne haben. Denn sie gelten doch für Dolmetscher der Götter bei den Menschen.

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Ferner noch die Klasse der Priester versteht sich, wie der Glaube sagt, darauf den Göttern vermittelst der Opfer von unserer Seite ihnen wohlgefällige Geschenke darzubringen und von

jenen in Gebeten die Erlangung von Gütern für uns zu erbitten. Beide Thätigkeiten sind doch Zweige der dienstbaren Kunst?

Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Kap. XXX. Fremdling. Jetzt kommen wir, dünkt mich, dem Gegenstande so ziemlich auf die Spur auf den wir ausgehen. Denn Priester und Seher sind in ihrer äußeren Haltung gar sehr von Selbstgefühl erfüllt und nehmen eine ehrwürdige Stellung ein wegen der hohen Bedeutung ihrer Amtsthätigkeit. Daher darf in Aegypten der König überhaupt nicht ohne die Priesterwürde regieren, sondern er muß, wenn er etwa aus einer andern Kaste stammt und sich zuerst jener Würde mit Gewalt bemächtigt hat, die Weihe für diese Kaste empfangen. Sodann kann man aber auch unter den Hellenen finden daß an vielen Orten den höchsten Staatsbeamten auch die wichtigsten Opfer in dieser Beziehung zu verrichten aufgetragen sind. Ja auch von euch gilt das Gesagte ganz besonders, denn dem durch das Loos bestimmten Könige*) sollen hier die ehrwürdigsten und besonders heimatlichen unter den althergebrachten Opfern zugewiesen sein.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Wir müssen also auf diese [291] durch das Loos erwählten Könige, die zugleich Priester sind, und ihre Diener und eine große Schaar Anderer das Auge richten, die uns eben jetzt, nach Ausscheidung der Erwähnten, sichtbar geworden ist.

*) Gemeint ist der ἄρχων βασιλεύς, der zweite in der Reihe der neun Archonten, durch das Loos erwählt nach der Solonisch-Kleisthenischen Verfassung. Ihm war zugewiesen Alles was sich auf den Kultus des Staates bezog, insbesondere die Feier der Mysterien, der Lenäen und gymnischen Spiele. Aus religiösen Gründen war auch der Name König nach Abschaffung des Königthumes beibehalten worden.

Der jüngere Sokrates. Welche meinſt du denn auch?

Fremdling. Ganz ſonderbare Leute.

Der jüngere Sokrates. Nun?

Fremdling. Eine vielgeſtaltige Klaſſe iſt es, wie es wenigſtens auf den erſten Blick ſcheint. Denn viele der Männer gleichen Löwen, Kentauren und anderen Thieren der Art, ſehr viele aber den Satyren, und den ſchwachen und vielgewandten Thieren. Leicht aber verwandeln ſie ihre Geſtalten und ihre Eigenſchaften unter einander. Fürwahr, mein Sokrates, eben jetzt glaub ich die Leute erkannt zu haben.

Der jüngere Sokrates. Sprich nur. Denn du ſiehſt, ſcheint es, etwas Sonderbares.

Fremdling. Ja. Denn das Sonderbare kommt immer aus der Unbekanntſchaft. Denn eben gieng mir es ja auch gerade ſo. Plötzlich kam ich in Zweifel, als ich den die Staatsangelegenheiten umſchwärmenden Chor ins Auge faßte.

Der jüngere Sokrates. Welchen denn?

Fremdling. Unter allen Sophiſten den größten Zauberer und Meiſter dieſer Kunſt; den muß man von den wahrhaften Staatsmännern und Herrſchern, ſo ſchwer es auch iſt, fernhalten, wenn wir den geſuchten Gegenſtand deutlich erkennen wollen.

Der jüngere Sokrates. Nein, gewiß, das darf man nicht aufgeben.

Fremdling. Gewiß nicht, nach meiner Meinung. Sage mir auch Folgendes.

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Kap. XXXI. Fremdling. Nicht wahr, die Monarchie iſt eine von den Staatsverfaſſungen?

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Und nach der Monarchie könnte man, dächt' ich, die Herrſchaft Weniger oder die Oligarchie nennen.

Der jüngere Sokrates. Ei freilich.

Fremdling. Die dritte Verfaſſungsweiſe iſt doch die Herrſchaft der Maſſe, die den Namen Demokratie führt?

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Drei ſind es, und werden doch auf eine gewiſſe Weiſe zu fünfen, indem zwei je andere Namen aus ihrer Mitte hervorbringen.

Der jüngere Sokrates. Welche denn?

Fremdling. Wenn man jetzt etwa auf gewaltſame Anmaßung und freiwillige Anerkennung Rückſicht nimmt*), auf Geſetzlichkeit und Ungeſetzlichkeit in ihnen, und jede der beiden in zwei Theile theilt, ſo nennt man die Monarchie, da ſie zwei Arten darſtellt, unter zwei Namen Tyrannis und Königthum.

Der jüngere Sokrates. Und weiter?

Fremdling. Die Herrſchaft Weniger aber im Staate Ariſtokratie und Oligarchie.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Mag jedoch die Maſſe mit Gewalt oder mit freier Anerkennung über die [292] Beſitzenden herrſchen, mag ſie die Geſetze ſtreng halten oder nicht, ſo pflegt doch keinenfalls Jemand der Demokratie einen andern Namen zu geben.

Der jüngere Sokrates. Gewiß nicht.

Fremdling. Nun weiter. Iſt nach unſerer Anſicht eine dieſer Verfaſſungsformen durch dieſe Grenzen richtig beſtimmt, durch Eins, Wenige und Viele, durch Reichthum und Armuth,

*) Mit Cron (Erlangen 1851) halte ich καὶ πενίαν καὶ πλοῦτον für eingeſchoben und durch das Folgende (p. 292 A, C. u. ſ. f.) veranlaßt.

durch Gewaltsamkeit und freien Willen, und durch Ausübung nach geschriebenen Gesetzen und ohne solche?

Der jüngere Sokrates. Warum sollte sie denn nicht?

Fremdling. Ueberlege denn genauer und folge mir hierhin.

Der jüngere Sokrates. Wohin?

Fremdling. Wollen wir der ersten Bestimmung treu bleiben, oder uns in Widerspruch zu ihr setzen?

Der jüngere Sokrates. Welche meinst du denn?

Fremdling. Die königliche Herrschaft nannten wir, glaub' ich, eine Wissenschaft.

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Und zwar nicht eine Wissenschaft im Allgemeinen, sondern aus den andern hoben wir doch die urtheilende und befehlende heraus.

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Und aus der befehlenden die eine für leblose Dinge, die andere für lebende Wesen. Nach diesem Gesichtspunkt also theilend sind wir immer weiter bis hierher gedrungen, ohne den Begriff der Wissenschaft zu vergessen, aber die Art derselben konnten wir noch nicht genau feststellen.

Der jüngere Sokrates. Da hast du Recht.

Fremdling. Wird uns also nun eben dieses klar, daß der Eintheilungsgrund nicht in dem Verhältniß von Wenigen und Vielen, von freiem und unfreiem Willen, und auch nicht in Armuth und Reichthum liegen darf, sondern im Wissen sein muß, wenn wir dem Früheren treu bleiben wollen?

Kap. XXXII. Der jüngere Sokrates. Nun gewiß, das darf man unmöglich anders annehmen.

Fremdling. Nothgedrungen müssen wir also jetzt das bedenken, in welcher dieser Formen eigentlich ein Wissen von der

Herrschaft über Menschen vorkommt, deren Erwerb so ziemlich die schwierigste und wichtigste Aufgabe ist. Denn man muß sie in Betracht nehmen, damit wir erkennen, welche Leute von dem einsichtsvollen Könige abzusondern seien, welche Staatsmänner zu sein vorgeben und bei Vielen sich diese Geltung verschaffen, ohne daß sie es im Geringsten sind.

Der jüngere Sokrates. Freilich, das muß geschehen, wie die Untersuchung es uns vorgezeichnet hat.

Fremdling. Kann nun wohl die große Masse im Staate dieses Wissen sich erwerben?

Der jüngere Sokrates. Wie wäre das möglich?

Fremdling. Vermögen es aber in einem Staate von tausend Männern etwa hundert oder auch nur fünfzig sich in befriedigender Weise zu erwerben?

Der jüngere Sokrates. In diesem Falle wäre es freilich die leichteste aller Künste. Denn das wissen wir ja daß unter tausend Männern nicht so viele Brettspieler vorkämen die unter den übrigen Hellenen hervorragten, geschweige denn Könige. Denn man muß ja nach dem früher ausgesprochenen Grundsatze den Inhaber der königlichen Wissenschaft, mag er nun herrschen oder nicht, gleichwohl einen [293] Herrschverständigen nennen.

Fremdling. Daran erinnerst du mit Recht. Damit aber hängt, denk ich, zusammen daß man die rechte Art des Herrschens nur bei Einem oder Zweien, überhaupt nur bei Wenigen suchen darf, wenn sie eben recht sein soll.

Der jüngere Sokrates. Nun weiter?

Fremdling. Diese aber, muß man hiernach annehmen, führen ihre Herrschaft nach einer gewissen Kunst, mögen sie nun mit oder wider den Willen der Unterthanen herrschen, nach geschriebenen Gesetzen oder nicht, und mögen sie selbst arm sein oder reich.

Diese Ansicht haben wir insbesondere von den Aerzten, mögen sie uns mit oder wider unsern Willen heilen, indem sie uns schneiden oder brennen oder sonst einen Schmerz zufügen; mögen sie es nach geschriebenen Regeln thun oder ohne solche, und mögen sie arm sein oder reich, jedenfalls nennen wir sie darum nicht weniger Aerzte, solange sie nur nach der Kunst uns Vorschriften geben und durch Reinigen oder sonst durch Erzeugung von Magerkeit oder Beleibtheit, wenn es eben nur zum Besten des Leibes dient, also dadurch daß sie dieselben aus schlechteren besser machen, jedesmal durch ihre Behandlung dem Behandelten das Leben retten. In dieser Weise und in keiner andern ist nach meinem Dafürhalten allein die wahre Bestimmung der Heilkunde und jeder anderen Art von Herrschaft festzustellen.

Der jüngere Sokrates. Jedenfalls.

Kap. XXXIII. Fremdling. So muß denn auch nothwendig, scheint es, das vor allen Dingen eine Staatsverfassung sein und allein eine Staatsverfassung, worin man die Herrschenden wahrhaft einsichtig fände, nicht bloß dem Scheine nach. Ob sie nun nach Gesetzen oder ohne sie herrschten und mit oder wider den Willen der Bürger, in Armuth oder Reichthum, darauf darf man in Bezug auf ihre Berechtigung in keiner Weise Rücksicht nehmen.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Und mögen sie dadurch daß sie Einige tödten oder in die Verbannung schicken den Staat zu seinem Besten reinigen, oder ihn kleiner machen durch Aussendung von Colonien, gleichwie von Bienenschwärmen, oder ihn größer machen durch Aufnahme anderer Bürger von Außen, — solange sie gestützt auf Wissen und Gerechtigkeit den Staat erhalten und ihn nach Kräften aus einem schlechtern besser machen, so müssen wir dann diese Staatsverfassung nach diesen Gesichtspunkten allein eine richtige nennen; alle andern aber die wir anführen sind nicht als recht und wirklich

zu bezeichnen, sondern als Nachahmungen dieser, und zwar die wir als wohlgesetzlich bezeichnen (als Nachahmungen) zum Bessern, die andern aber zum Schlechtern.

Der jüngere Sokrates. Die andern Ansichten, lieber Fremdling, scheinen wohlberechtigt, aber schwieriger zu verstehen ist die, daß man auch ohne Gesetze herrschen dürfe.

Fremdling. Deine Frage, mein Sokrates, kommt mir zuvor. Ich wollte dich nämlich fragen, [294] ob du alle diese Sätze gelten ließest, oder ob du an dem Gesagten noch etwas auszusetzen habest. Nun aber ist es schon entschieden daß wir die Bestimmung über die Berechtigung der Herrschaft ohne Gesetze werden durchnehmen wollen.

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Fremdling. Offenbar gehört jedoch die Gesetzgebungskunde gewissermassen zur Herrscherkunst. Das Beste ist aber nicht die Geltung der Gesetze, sondern die mit Einsicht begabte herrschverständige Persönlichkeit. Weißt du warum?

Der jüngere Sokrates. Warum meinst du denn?

Fremdling. Weil niemals ein Gesetz das was genau für Alle zugleich das Beste und Gerechteste ist in sich befassen und darnach das Zweckmäßigste befehlen könnte. Denn die Verschiedenheiten der Menschen und ihrer Handlungen und der Umstand daß so zu sagen nichts Menschliches je stetig und ruhig zu bleiben im Stande ist, lassen nicht eine einzige Kunst in irgend einem Punkte für Alle, auf alle Zeit, auf eine einfache Aeußerung sich beschränken. Das geben wir doch wohl zu?

Der jüngere Sokrates. Ei gewiß.

Fremdling. Das Gesetz aber geht, wie wir sehen, ziemlich auf dasselbe Ziel aus wie ein eigenwilliger, ungebildeter Mensch, der nichts gegen seine Bestimmung thun läßt und Niemanden be-

fragt, auch wenn ein neues, beſſeres Verhältniß für ihn eintreten ſollte, das der von ihm gegebenen Beſtimmung widerſtreitet.

Der jüngere Sokrates. Sehr wahr. Denn das Geſetz macht es mit uns Allen gerade ſo wie du es eben angegeben haſt.

Fremdling. Unmöglich kann daher das was durchaus einfach geartet iſt zu dem niemals Einfachen in gutem Verhältniß ſtehen.

Der jüngere Sokrates. Es ſcheint ſo.

Kap. XXXIV. Fremdling. Warum muß man denn eigentlich Geſetze geben, wenn doch das Geſetz nicht das Richtigſte iſt? Den Grund dafür müſſen wir aufſuchen.

Der jüngere Sokrates. Nun?

Fremdling. Gibt es nicht auch bei euch, wie in anderen Staaten, Uebungen einer größern Zahl von Menſchen, ſei es im Laufe oder ſonſt Etwas, aus Wetteifer?

Der jüngere Sokrates. O gewiß, ſehr viele.

Fremdling. Wohlan denn, laß uns wieder im Gedächtniß die Vorſchriften derer vornehmen die in dergleichen Gebieten kunſtmäßig Leibesübungen anſtellen.

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Fremdling. Sie glauben nicht vorſchreiben zu müſſen was jedem einzelnen Leibe zukommt, und nicht im Einzelnen in's Kleine eingehen zu müſſen, ſondern meinen die Beſtimmung deſſen was für den Leib erſprießlich iſt im Groben als für die meiſten Fälle und für Viele geben zu müſſen.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Deßhalb geben ſie ja auch Allen gleiche Aufgaben, und treiben ſie zu gleicher Zeit an und zu gleicher Zeit laſſen ſie dieſelben dann Lauf, Ringen und alle körperlichen Uebungen beendigen.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. So alſo, laß uns annehmen, würde auch der Geſetzgeber, der die Heerde leiten will, in Bezug auf Recht und den Verkehr unter einander niemals [295]im Stande ſein durch Vorſchriften für Alle zugleich genau das jedem Einzelnen Angemeſſene vorzuſchreiben.

Der jüngere Sokrates. Das läßt ſich denken.

Fremdling. Er wird vielmehr das für die Maſſe, denk' ich, Angemeſſene vorſchreiben und das Geſetz mit Rückſicht auf die meiſten Fälle und für alle Einzelne ſo ungefähr in's Grobe feſtſtellen, mag er es nun ſchriftlich aufzeichnen oder in ungeſchriebenen, aber nach hergebrachten Gewohnheiten beſtimmten Geſetzen niederlegen.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Ja wohl. Denn wie könnte Jemand wohl im Stande ſein, lieber Sokrates, durch das Leben hindurch immer Jedem zur Seite zu ſitzen und genau das Angemeſſene ihm vorzuſchreiben? Denn wenn er das vermöchte, würde, glaub' ich, ſchwerlich irgend einer von denen die in Wahrheit die Wiſſenſchaft des Herrſchens inne haben ſich ſelbſt Hemmniſſe bereiten durch Aufzeichnung der ſogenannten Geſetze.

Der jüngere Sokrates. Gewiß nach dem eben Beſprochenen.

Fremdling. Noch mehr aber folgt es aus dem gleich zu Beſprechenden.

Der jüngere Sokrates. Aus was denn?

Fremdling. Aus Folgendem. Wollen wir wohl unter uns annehmen, ein Arzt oder auch ein Turnmeiſter, wenn er verreiſen und nach ſeiner Meinung lange Zeit von ſeinen Patienten entfernt ſein müßte, ſollte nicht, in der Meinung die Turnenden oder Kran-

ken würden die Vorschriften nicht im Gedächtniß behalten, ihnen zur Erinnerung die Vorschriften aufzeichnen wollen, oder wie?

Der jüngere Sokrates. Ja, so.

Fremdling. Ferner; wenn er wider Erwarten nur kurze Zeit entfernt wäre und wieder zurückkehrte, sollte er dann nicht wagen andere Grundsätze als die niedergeschriebenen aufzustellen, wenn andere für die Kranken bessere Umstände einträten, sei es in der Herrschaft der Winde oder durch irgend einen andern Umstand, der wider Verhoffen abweichend von den gewöhnlich von Zeus ausgehenden Verhältnissen einträte, sondern sollte er hartnäckig meinen, er dürfe die veralteten Gesetze nicht verlassen und selber keine anderen Vorschriften ertheilen, und der Kranke dürfe nicht wagen Etwas den geschriebenen Geboten Zuwiderlaufendes zu thun, als ob nur diese heilsam und gesund wären, alles anders Geartete aber ungesund und den Gesetzen der Kunst widerstreitend? Oder würde nicht jedes Benehmen der Art innerhalb einer Wissenschaft und wahrhaftigen Kunst überhaupt in allen Dingen höchst lächerlich werden mit solcher Gesetzgebung?

Der jüngere Sokrates. Jedenfalls.

Fremdling. Wenn aber der welcher Recht und Unrecht, Schönes und Häßliches, Gutes und Böses verzeichnet hat und auch ungeschriebene Gesetze gegeben hat für die Heerden der Menschen, welche staatenweise nach den Gesetzen Jener geweidet werden, wenn der kunstverständige Gesetzgeber käme oder ein anderer ihm ähnlicher Mann, soll es ihm nicht frei stehen andere, von jenen verschiedene [296] Vorschriften zu ertheilen? oder erschiene in Wahrheit auch dieses Verbot nicht minder lächerlich als jenes?

Der jüngere Sokrates. Ei freilich.

Kap. XXXV. Fremdling. Weißt du nun, welcher Grundsatz dabei von den Meisten aufgestellt wird?

Der jüngere Sokrates. Ich entsinne mich eben nicht.

Fremdling. Er ist fürwahr recht ansprechend. Man sagt nämlich, wenn Jemand sich auf bessere von denen der Früheren abweichende Gesetze verstehe, so solle er nur mit Zustimmung seiner Mitbürger Gesetze geben, sonst aber nicht.

Der jüngere Sokrates. Wie? ist das nicht in der Ordnung?

Fremdling. Vielleicht. Wenn aber Jemand ohne diese Zustimmung das Bessere erzwingt, antworte, wie soll dieser Zwang genannt werden? Doch nein, noch nicht, sondern erst über das früher Gesagte.

Der jüngere Sokrates. Was meinst du denn?

Fremdling. Wenn also Jemand, ohne den Patienten zu überreden, aber richtig gestützt auf die Kunst, ihn im Widerspruch mit den geschriebenen Verordnungen etwas Besseres zu thun zwänge, sei es einen Knaben oder einen Mann oder auch eine Frau, welchen Namen wird diese Art von Gewaltthat führen? Nicht jeden eher als den eines der Kunst widersprechenden Fehlers (des Krankhaften)? Und wer in solcher Weise Gewalt erlitten hat kann eher alles Andere mit Recht sagen als daß ihm von den gewaltthätigen Aerzten Ungesundes und Kunstwidriges angethan worden sei.

Der jüngere Sokrates. Da hast du sehr Recht.

Fremdling. Welchen Namen aber führt denn der Fehler welcher gegen die staatsmännische Kunst begangen wird? Nicht den des Häßlichen, Schlechten und des Unrechtes?

Der jüngere Sokrates. Jedenfalls.

Fremdling. Muß nun von denjenigen welche gezwungen wurden, im Widerspruch mit den geschriebenen althergebrachten Gesetzen, Anderes, Gerechteres, Besseres und Schöneres als vorher zu thun, wohlan, muß der nicht, wenn der Tadel solcher Leute über

eine Gewaltthat dieser Art nicht am allerlächerlichsten sein soll, alles Andere jedesmal eher sagen als daß den Bezwungenen von ihren Vergewaltigern Häßliches, Ungerechtes und Schlechtes angethan worden sei?

Der jüngere Sokrates. Da hast du ganz Recht.

Fremdling. Nun, ist die Gewaltthat dann gerecht wenn der Thäter reich ist, aber wenn er arm ist, ungerecht? Oder wenn Jemand, sei es mit oder ohne Zustimmung, ein Reicher oder Armer, dem Buchstaben gemäß oder ihm zuwider, das Zuträgliche thut, muß dann auch in Bezug hierauf dieser Maßstab einer richtigen Staatsverwaltung als der echte gelten, wie der weise und tugendhafte Mann die Sache der Unterthanen besorgen wird? Wie der Steuermann immer [297] über den Nutzen seines Schiffes und der Schiffsgenossen wacht, und sich nicht an geschriebene Gesetze bindet, sondern seine Kunst als Gesetz hinstellt und dadurch die Mitfahrenden rettet, so würde auch nach demselben Gesichtspunkte eine Staatsverwaltung von Seiten der in dieser Weise zum Herrschen Befähigten richtig sein, welche beweisen daß die Macht ihrer Kunst den Gesetzen überlegen ist. Alles was die verständigen Herrscher thun ist kein Fehler, so lange sie nur Eine große Aufgabe wahren, daß sie immer das höchste Recht mit kunstmäßiger Einsicht den Bewohnern des Staates spenden und damit sie zu erhalten und nach Möglichkeit aus schlechteren zu besseren Menschen zu machen im Stande sind?

Der jüngere Sokrates. Gegen die eben vorgetragenen Ansichten ist kein Widerspruch möglich.

Fremdling. Doch auch gegen jene läßt sich nichts einwenden.

Kap. XXXVI. Der jüngere Sokrates. Welche meinst du?

Fremdling. Daß niemals eine große Masse von was für Leuten immer im Stande sein würde dieses Wissen sich anzueignen und einen Staat mit Einsicht zu verwalten, vielmehr ist jene allein richtige Staatsverfassung im Kleinen, Wenigen und Einen zu suchen; die anderen aber muß man als Nachahmungen ansehen, wie auch kurz vorher gesagt wurde, die einen als Nachahmungen zum Schönern, die andern zum Häßlichern.

Der jüngere Sokrates. Wie hast du das gemeint? denn ich verstand auch kurz zuvor die Meinung von den Nachahmungen nicht.

Fremdling. Ja, das ist auch nichts Geringes, wenn man erst diesen Satz in Anregung brächte, dann aber wieder fallen ließe und nicht eingehend den jetzt darin enthaltenen Fehler aufzeigte.

Der jüngere Sokrates. Welchen denn?

Fremdling. Man muß so Etwas aufsuchen, was nicht eben gewöhnlich und nicht leicht ist einzusehen. Dennoch laß uns ja versuchen es zu fassen. Wohlan denn. Wenn uns allein diese eben bezeichnete Staatsverfassung die richtige ist, weißt du, dann können die andern nur dadurch sich erhalten daß sie sich der geschriebenen Gesetze derselben bedienen und das eben Gepriesene thun, wenn es auch nicht ganz richtig ist.

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Fremdling. Daß Niemand in dem Staate irgend Etwas wider die Gesetze zu thun wage, wer es aber wage, den muß man mit dem Tode und den härtesten Strafen bestrafen; und dieser Zustand ist an zweiter Stelle der richtigste und beste, wenn man den ersten eben beschriebenen nicht annimmt. Auf welche Weise aber dieser, den wir als den zweiten bezeichneten, entstanden ist, laß uns weiter durchgehen. Nichtwahr?

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Kap. XXXVII. Fremdling. Laß uns wiederum zu den Bildern zurückkehren mit welchen man immer die königlichen Herrscher vergleichen muß.

Der jüngere Sokrates. Zu welchen?

Fremdling. Dem edlen Steuermann und dem Arzte, der viele Andere aufwiegt*). Denn an eben diesen laß uns ein Vorbild ausprägen und es in Erwägung ziehen.

Der jüngere Sokrates. Wie denn?

[298] Fremdling. So wie wenn zum Beispiel wir Alle über sie dächten: „wir erdulden von ihnen das Allerschlimmste; denn wen von uns je diese beiden erhalten wollen, den erhalten sie ja in gleicher Weise, wem sie aber einen Schaden anthun wollen, dem thun sie ihn an, schneiden und brennen ihn und heißen ihn Kosten entrichten an sie und gleichsam Steuern zahlen, wovon sie nur wenig oder gar nichts für den Kranken verwenden, das Andere aber verbrauchen sie selbst und ihre Hausgenossen. So nehmen sie denn am Ende auch Geld von den Verwandten oder einem der Feinde des Kranken als Lohn an und bringen ihn um's Leben. Andererseits thun auch die Steuermänner unzählige Dinge dieser Art, lassen Manche hinterlistiger Weise hülflos an Landungsplätzen zurück, und wenn sie auf dem hohen Meere in Sturm gerathen, werfen sie Einige in's Meer und fügen Manchen anderes Ueble zu" — wenn wir unter solchen Gedanken einen Beschluß über sie faßten, keiner dieser Künste hinfort eine unbeschränkte Herrschaft zuzugestehen weder über Sklaven noch über Freie, aber eine Volksversammlung unter uns selbst zu berufen, sei es das gesammte

*) Nach Ilias XI, 514, wo es in Bezug auf den Arzt Machaon heißt: Denn ein heilender Mann wiegt auf viel andere Männer.

Volk oder nur die Reichen, und es solle jedem Nichtsachverständigen wie allen Meistern freistehen über eine Seefahrt und über Krankheiten ihre Meinung zu äußern, inwiefern wir Arzneien und medicinische Instrumente bei den Kranken anwenden sollen, und insbesondere auch die Schiffe selbst und die Schiffsgeräthe zum Gebrauche in den Schiffen und in Bezug auf die Gefahren die bei der Fahrt selbst von Winden und Wogen drohen und gegen die Berührung mit Seeräubern und für den Fall einer Seeschlacht mit Kriegsschiffen gegen andere ähnliche Dinge. Die Beschlüsse der Masse über diese Punkte, seien sie unter Beirath von Aerzten und Steuermännern oder sonstiger Nichtsachverständiger zu Stande gekommen, solle man auf Tafeln und Säulen verzeichnen, andere aber als ungeschriebenes altes Herkommen gelten lassen, und nach diesen Bestimmungen endlich die ganze Folgezeit Seefahrt treiben und die Behandlung der Kranken einrichten*).

*) Die ganze Darstellung hier wie im Folgenden ist eine ironisch gehaltene Kritik der athenischen Staatseinrichtung. Aus Furcht vor eingebildeten Uebeln und Gefahren, die von Seiten der herrschenden Gewalt drohen würden, war die schädliche Neigung hervorgegangen, für alle Fälle in den Volksversammlungen besondere — natürlich vielfach hemmende — Gesetze zu beschließen. Diese waren in der ältern Zeit in Athen auf den sog. κύρβεις oder ἄξονες, hölzernen Tafeln, verzeichnet, in der Form von drei- oder vierseitigen Prismen, die sich an Säulen um eine Achse drehen ließen. Zur Unterdrückung aller besseren Einrichtung diente in Athen gegenüber den Magistraten selbst die εὔθυνη, gerichtliche Prüfungen ihrer Amtsthätigkeit, geleitet durch die aus 10 Mitgliedern bestehenden Behörden der εὔθυνοι und λογισταί; gegen die Versuche Anderer, besseren Ansichten Eingang zu verschaffen, dienten die zahlreichen und gefährlichen Processe, zu deren Einleitung jeder Bürger berechtigt war. Dabei liegt

Der jüngere Sokrates. Recht albernes Verfahren hast du da geschildert.

Fremdling. Alljährlich aber solle man Herrscher über die Masse bestellen, sei es aus der Mitte der Reichen oder des gesammten Volkes, wen jedesmal das Loos treffen möge. Die bestellten Herrscher sollten dann nach den geschriebenen Gesetzen herrschen, die Schiffe lenken und die Kranken heilen.

Der jüngere Sokrates. Das ist ja noch schwieriger!

Kap. XXXVIII. Fremdling. Fasse denn auch das Nachfolgende ins Auge. Wenn nämlich jedesmal das Amtsjahr abgelaufen ist wird man Gerichte einsetzen müssen von Männern die entweder aus den Reichen nach Wahl oder aus dem [299] ganzen Volke durchs Loos hervorgehen, und vor diese wird man die gewesenen Herrscher führen und ihnen Rechenschaft abnehmen müssen; es darf aber jeder Beliebige einen anklagen, daß er nicht nach den geschriebenen Geboten in diesem Jahre die Schiffe gelenkt habe und auch nicht nach den alten Gewohnheiten der Vorfahren. Das Gleiche gilt auch von denen welche die Kranken heilen; wer von ihnen schuldig befunden wird, den muß man in eine bestimmte Leibes- oder Geldstrafe verurteilen.

Der jüngere Sokrates. Freilich wer gerne und freiwillig unter solchen Verhältnissen herrschte, der würde mit Recht jeder beliebigen Leibes- und Geldstrafe verfallen.

Fremdling. Ferner wird man also auch noch ein Gesetz für all' diese Zustände an die Spitze stellen müssen: wenn Jemand die Steuermannskunst und das Seewesen oder die Gesundheit und

---

der weitern Ausführung vorzugsweise der Gedanke an den Proceß des Sokrates zu Grunde, der ja auch von sich behauptete daß er in Wahrheit allein in Athen die rechte Politik treibe.

die Wahrheit in der Heilkunde in Bezug auf Winde und warme und kalte Temperatur offenbar im Gegensatz zu den geschriebenen Ansichten erforscht und irgend eine Ansicht darüber erklügelt, den dürfe man erstlich weder einen Heilkundigen noch Steuermann nennen, sondern einen Grübler, einen Sophisten und Schwätzer; sodann solle ihn ein Beliebiger unter den Berechtigten mit einer Anklage begreiflich vor ein Gericht ziehen, weil er die Jugend verderbe und sie überreden wolle die Steuerkunst und Heilkunde nicht nach den Gesetzen zu betreiben, sondern selbständig nach eigenem Belieben die Schiffe und die Kranken zu regieren. Wenn aber Jemand Andere, seien es Junge, seien es Alte, wider die Gesetze und geschriebenen Gebote zu überreden scheine, so müsse man den mit den härtesten Strafen belegen. Denn es dürfe Nichts weiser sein als die Gesetze. Denn Niemand sei mit der Heilkunde, dem Gesunden und mit der Steuermannskunst und dem Seewesen unbekannt. Es könne ja Jeder der Lust habe lernen was geschrieben und als väterliches Herkommen festgestellt sei. Wenn also in diesen Wissenschaften, lieber Sokrates, ein solches Verfahren stattfände wie wir es bezeichnen, und in irgend einem Theile der Feldherrnkunst und überhaupt der Jägerei, und der Malerei oder überhaupt der Nachbildung, der Baukunst und jeder beliebigen Art der Gerätheſabrikation, oder auch der Landwirthschaft und der Kunst der Pflanzenzucht, oder wenn wir auch die Pferdezucht nach vorgeschriebenen Geboten vor sich gehen sähen oder die Heerdenpflege überhaupt oder die Wahrsagekunst oder jeden Theil welcher die dienende Kunst in sich begreift, oder das Brettspiel oder überhaupt die Arithmetik, die reine und die auf Flächen oder Höhen und Geschwindigkeiten angewandte — wenn all' diese Verhältnisse so gestaltet würden und nach schriftlichen Satzungen vor sich giengen und nicht nach der Kunst, wie sollte das eigentlich erscheinen?

Der jüngere Sokrates. Offenbar würden alle Künste gänzlich zu Grunde gehen, ja sie könnten auch nicht einmal später wieder erstehen, weil dieses Gesetz die Forschung hindert. Daher würde das Leben, das ja jetzt schon mühselig ist, in jener Zeit [300] ganz unmöglich werden.

Kap. XXXIX. Fremdling. Nun aber weiter. Wenn wir es nun erzwingen wollten daß das Genannte alles nach schriftlichen Satzungen vor sich gienge und daß ein Gewählter oder durch Zufall Erlooster die Aufsicht über unsere Satzungen führte, dieser aber kümmerte sich nicht um die geschriebenen Gebote und wagte, sei es aus Gewinnsucht oder um Jemandem eine besondere Gunst zu erweisen, ihnen zuwiderzuhandeln ohne Einsicht, würde denn nicht dadurch ein noch viel größeres Uebel entstehen als das frühere war?

Der jüngere Sokrates. Sehr wahr.

Fremdling. Denn wer diesen Gesetzen zuwiderzuhandeln wagte, welche auf vielfacher Erfahrung beruhen und auf dem Beirath einiger Rathgeber, die Alles geziemend überlegten und das Volk zur Annahme bestimmten, wer, denk' ich, dagegen zu handeln wagte, der würde den ersten Fehler vielfach steigern und noch in höherem Grade als die gegebenen Vorschriften jede That verkehren.

Der jüngere Sokrates. Ja freilich.

Fremdling. Deshalb ist denn für diejenigen welche über irgend Etwas Gesetze und Vorschriften geben das zweite Fahrziel: weder einen Einzelnen noch die Masse je irgend Etwas denselben zuwider thun zu lassen.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Das also würden jedesmal Nachahmungen

der Wahrheit sein, welche nach Möglichkeit Aufzeichnungen der Ansichten der Sachkundigen sind?

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Von dem Sachkundigen jedoch, dem wahren Staatsmann, sagten wir, wenn wir dessen noch eingedenk sind, er werde seiner Kunst gemäß Vieles nach eigener Anordnung thun, ohne sich um die geschriebenen Gesetze zu kümmern, wenn er eine andere bessere Ansicht gewonnen habe, verschieden von der schriftlichen, die er selbst ausgesprochen und für den Fall seiner Abwesenheit zur Nachachtung Andern übergeben hatte.

Der jüngere Sokrates. Allerdings sagten wir das.

Fremdling. Nichtwahr, wenn irgend ein Einzelner oder eine ganze Volksmasse, für welche Gesetze vorhanden sind, etwas ihnen Widersprechendes zu thun vornähme, weil es besser wäre, so thun diese, soweit es möglich ist, dasselbe wie jener wahrhafte Staatsmann?

Der jüngere Sokrates. Ei freilich.

Fremdling. Wenn sie nun unverständig so Etwas thäten und die Wahrheit nachzuahmen versuchten, so würde ihre Nachahmung freilich schlecht gerathen. Wären sie aber kunstverständig, so ist das nicht mehr eine Nachahmung, sondern eben jene höchste Wahrheit selbst?

Der jüngere Sokrates. Ganz gewiß.

Fremdling. Vorher hatten wir jedoch das Zugeständniß festgestellt: keine Masse sei im Stande irgend eine Kunst zu erfassen.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Wenn es also eine königliche Kunst gibt, so würde die Masse der Reichen und das Gesammtvolk diese Staatswissenschaft niemals zu erfassen vermögen.

Der jüngere Sokrates. Gewiß nicht.

Fremdling. Wenn also solche Staatsverfassungen jene wahrhafte Verfassung des einen mit Kunst gerüsteten Herrschers [301] nach Möglichkeit richtig nachahmen wollen, so dürfen sie, scheint es, niemals Etwas wider die geschriebenen und herkömmlichen Gewohnheiten der bei ihnen bestehenden Gesetze thun.

Der jüngere Sokrates. Da hast du sehr Recht.

Fremdling. Wenn nun die Reichen sie nachahmen, so nennen wir eine solche Verfassung Aristokratie; wenn sie sich aber um die Gesetze nicht kümmern, Oligarchie.

Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Fremdling. Wenn jedoch anderseits Einer herrscht nach Gesetzen und den Sachkundigen nachahmt, so nennen wir ihn König, ohne im Namen einen Unterschied zu machen für den welcher mit wirklichem Wissen oder nur mit Vorstellung nach den Gesetzen herrscht.

Der jüngere Sokrates. Gewiß.

Fremdling. Wenn nun ein Einziger herrscht der in Wahrheit sich darauf versteht, so wird man ihm jedenfalls denselben Namen „König" und keinen andern beilegen. Deshalb haben wir nur fünf Namen für die eben genannten Verfassungsformen gewonnen *).

Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Fremdling. Wenn aber ein Einziger herrscht und weder nach Gesetzen noch nach Gewohnheiten handelt, aber vorgibt, wie der Einsichtsvolle, daß man ja auch wider geschriebene Satzungen

*) Nach Cron's Verbesserung (Erlangen 1851) ist statt ἂν μόνον zu lesen ἡμῖν μόνον.

das Beste thun müsse, während ihn nur eine mit Unkenntniß verbundene Begehrlichkeit bei dieser Nachahmung leitet, ist dann nicht jedesmal ein solcher Mensch ein Tyrann zu nennen?

Der jüngere Sokrates. Ei freilich.

Kap. XL. Fremdling. In dieser Weise also, sagen wir, ist die Tyrannenherrschaft entstanden, das Königthum, die Oligarchie, die Aristokratie und die Demokratie, weil die Menschen über jenen Einen, den Alleinherrscher, übelgestimmt waren und nicht glaubten es werde Einer je geboren der dieser Herrschaft würdig sei, der den Willen und die Macht habe mit Tugend und Weisheit zu herrschen und Allen was recht und heilig sei in gehöriger Weise zuzutheilen, vielmehr werde er wen er gerade wolle unter uns mißhandeln, tödten und verunglimpfen. Denn würde Einer geboren wie wir ihn beschreiben, so würde er geliebt werden und in seliger Herrschaft die allein richtige Staatsverfassung zur Darstellung bringen.

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Fremdling. So aber, da in den Staaten, wie wir ja zugeben, ein König nicht zur Entstehung kommt wie er in den Bienenschwärmen eingeboren wird, der sich gleich nach Leib und Seele vor den Anderen auszeichnet, so muß man ja Versammlungen halten und schriftliche Gesetze machen, scheint es, indem man den Spuren der echtesten Verfassungsform nachgeht.

Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Fremdling. Wundern wir uns demnach, lieber Sokrates, über all' das Böse das in solchen Staaten zu geschehen pflegt und noch geschehen wird, wenn eine solche Grundlage für sie gegeben ist, welche nach Vorschriften und Gewohnheiten, nicht mit Einsicht,

die Handlungen vornehmen läßt, da doch*) eine andere Kunst, die sich auf solche Unterlagen stützte, offenbar Alles [302] was in dieser Weise gestaltet würde zu Grunde richten würde? oder müssen wir uns nicht vielmehr darüber wundern wie stark von Natur das Wesen des Staates ist? Denn solche Zustände lassen ja die Staaten jetzt schon unendlich lange Zeit über sich ergehen, und doch sind einige darunter dauerhaft und werden nicht zu Grunde gerichtet. Freilich viele versinken mitunter wie Schiffe und gehen unter, sind untergegangen und werden noch untergehen wegen der Schlechtigkeit ihrer Ruderleute und des Schiffsvolkes, welche in den wichtigsten Fragen die größte Unkenntniß zu eigen haben, die in keiner Beziehung die Grundsätze der Staatenleitung kennen und doch meinen in allen Stücken unter allen Wissenschaften diese am genauesten inne zu haben.

Der jüngere Sokrates. Sehr richtig.

Kap. XLI. Fremdling. Sollen wir nun zusehen, welche der nicht richtigen Verfassungsform dem Mitleben am wenigsten Schwierigkeiten bietet, obwohl ja alle ihr Schwieriges haben, und welche die lästigste ist? obgleich das im Vergleich zu unserer jetzigen Aufgabe nur beiläufig besprochen werden dürfte. Indeß thun wir ja alle gewiß Alles in Bezug auf das Ganze um eines solchen Zweckes willen.

Der jüngere Sokrates. Wir müssen wohl; warum auch nicht?

*) Ein Relativum, wahrscheinlich ἥ γ', ist ausgefallen. Als Subject ist nicht πολιτεία, sondern τέχνη zu ergänzen: daher statt ἑτέρα zu lesen ἡ τέχνη. Der Fremde weist auf das Beispiel von der Heilkunde und Steuermannskunst zurück, das er oben ausführte und aus dem er dann die allgemein gültige Regel zog.

Fremdling. Unter dreien also die es gibt, nimm an, sei eine und dieselbe ungemein drückend und dennoch auch am leichtesten zu tragen.

Der jüngere Sokrates. Wie meinst du?

Fremdling. Nichts weiter meine ich als die Herrschaft eines Einzigen, Weniger und Vieler, daß dieses drei Arten seien, die wir im Anfang der jetzt weit hinflutenden Untersuchung nannten.

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Laß uns nun sechs daraus machen, indem wir jede einzelne in zwei Arten zerlegen und als siebente die richtige noch für sich aussondern.

Der jüngere Sokrates. Wie?

Fremdling. Aus der Monarchie das Königthum und die Tyrannenherrschaft, dann aus der Herrschaft nicht Vieler nannten wir einmal die Aristokratie, deren Namen Gutes verheißt*), und dann die Oligarchie. Aus der Herrschaft der Menge dagegen stellten wir damals nur einfach unter einem Namen die Demokratie auf, jetzt dagegen müssen wir auch davon zwei Arten annehmen.

Der jüngere Sokrates. Inwiefern? und nach welchem Gesichtspunkte theilen wir diese?

Fremdling. Er unterscheidet sich nicht von den andern, nur daß es keinen doppelten Namen für diese Form gibt. Aber das Herrschen nach Gesetzen und widergesetzlich kommt auch in dieser so gut vor wie in den andern.

Der jüngere Sokrates. Ei gewiß.

Fremdling. Als wir vorher die richtige Staatsform suchten, war diese Theilung nicht brauchbar, wie wir eben dargelegt

*) ἀριστοκρατία bedeutet die Herrschaft der Besten; der Name schließt also ein gutes omen ein.

haben. Nachdem wir aber jene ausgehoben und die übrigen als Nothformen bezeichnet haben, bedingt in diesen natürlich Ungesetzlichkeit und Gesetzlichkeit jedesmal eine Zweitheilung.

Der jüngere Sokrates. Offenbar, nach der eben geführten Untersuchung.

Fremdling. Wenn also die Monarchie in gute Schriften, in sogenannte Gesetze, eingespannt ist, so ist sie die beste Form unter allen sechsen; ist sie aber gesetzlos, dann ist sie schwierig und für die Mitbewohner am drückendsten.

[p. 303] Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Fremdling. Sowie zwischen dem Einen und der Masse das Wenige die Mitte bildet, so laß uns die Herrschaft der Nichtvielen als die Mitte für beide Seiten ansehen. Die Herrschaft der Masse dagegen ist in allen Stücken schwach und vermag im Vergleich zu den anderen weder viel Gutes noch Böses zu thun, weil die Gewalten in ihr in kleine Theilchen auf Viele zertheilt sind. Deßhalb ist sie unter allen den gesetzlichen Verfassungsformen die schlechteste, unter allen widergesetzlichen aber die beste; und wenn alle zügellos sind, hat das Leben in der Demokratie den Vorzug, sind sie aber wohlgeordnet, so darf man in ihr am wenigsten leben, in der erstgenannten aber bei weitem zuerst und am besten, die siebente ausgenommen. Denn von allen muß man jene aussondern aus der Zahl der andern Staatsformen, wie einen Gott aus Menschen.

Der jüngere Sokrates. Das muß offenbar so sein und geschehen wie du sagst.

Fremdling. So muß man daher auch die Theilnehmer an allen diesen Verfassungsformen mit Ausnahme der verständigen entfernen, als nicht zu den Staatsmännern gehörig, vielmehr als Parteimänner, Vorsteher der größten Scheinbilder, Leute die selbst

so geartet sind*), und als die größten Nachahmer und Gaukler auch die größten Sophisten unter den Sophisten werden.

Der jüngere Sokrates. Dieser Ausdruck scheint auf die angeblichen Staatsmänner mit vollem Rechte Anwendung zu finden.

Fremdling. Gut. Dieses ist recht eigentlich mit einem Schauspiel zu vergleichen; wie eben erst gesagt wurde es werde ein Kentauren- und Satyrnschwarm erscheinen, den man natürlich von der staatsmännischen Kunst fern halten müsse, so sind jetzt diese wirklich mit großer Mühe abgetrennt worden**).

Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Fremdling. Noch eine weit schwierigere Aufgabe als diese ist übrig, weil diese Art dem Herrschergeschlechte zugleich viel näher verwandt und schwerer zu begreifen ist. So geht es uns, scheint mir, ähnlich wie den Goldreinigern.

Der jüngere Sokrates. Wie so?

Fremdling. Auch jene Meister scheiden zuerst doch Erde, Steine und viele andere Stoffe aus. Hierauf bleiben noch beigemischt die mit dem Golde verwandten, werthvollen und nur durch Feuer auszuscheidenden Metalle, Erz und Silber, bisweilen aber auch Stahl, und wenn diese durch Schmelzen mit Hülfe der Prüfsteine mühsam ausgeschieden sind, dann lassen sie uns erst das sogenannte gediegene Gold rein für sich erblicken.

Der jüngere Sokrates. Ja, so soll das gemacht werden.

---

*) Sie sind selbst Repräsentanten des Scheins, und damit werden sie gleichsam potenzierte Sophisten, Sophisten der Praxis.

**) Vgl. 291, A.

Kap. XLII. Fremdling. In derselben Weise also, scheint es, sind auch von uns jetzt die übrigen Stoffe, und zwar alle fremdartigen, der Staatswissenschaft nicht befreundeten, ausgeschieden, noch aber sind die werthvollen und verwandten übrig. Dazu gehört doch Feldherrnkunst, Rechtskenntniß und jede Art von Redekunst die in Gemeinschaft [304] mit der Herrscherkunst das Recht empfiehlt und so die Geschäfte im Staate mitlenkt. Erst wenn man diese in gewisser Weise ausscheidet, wird man am leichtesten im Stande sein den von uns Gesuchten rein allein für sich aufzuzeigen.

Der jüngere Sokrates. Offenbar muß man das wohl zu thun versuchen.

Fremdling. Wenn es vom Versuche abhängt, so wird er zum Vorschein kommen. Man muß ihn mittelst der Musik darzustellen suchen. Sage mir denn. . .

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Fremdling. Gibt es wohl ein Lernen der Musik für uns und überhaupt der auf Handfertigkeit beruhenden Wissenschaften?

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Nun weiter. Wir werden aber auch zugeben, es gebe eine Wissenschaft auch darüber ob wir eine von jenen lernen sollen oder nicht?

Der jüngere Sokrates. Gewiß werden wir es zugeben.

Fremdling. Nichtwahr, wir werden einräumen, diese sei eine von jenen verschiedene?

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Soll aber keine über die andere herrschen, oder jene über diese, oder soll diese als Vormund über die andern zusammen gebieten?

Der jüngere Sokrates. Das Letztere.

Fremdling. Nach deiner Erklärung also soll diejenige

welche bestimmt ob man eine lernen soll oder nicht über die zu erlernende und die lehrende herrschen?

Der jüngere Sokrates. Ganz sicher.

Fremdling. Soll es auch die welche bestimmt ob man Etwas empfehlen soll oder nicht, über die welche das Empfehlen versteht?

Der jüngere Sokrates. Freilich.

Fremdling. Gut. Welcher Wissenschaft werden wir nun die Empfehlungskunst zuschreiben für die Masse und das Volk, und zwar durch Wortemachen, nicht durch Belehrung?

Der jüngere Sokrates. Offenbar, glaub' ich, muß man auch diese Aufgabe der Rhetorik überlassen.

Fremdling. Welcher Wissenschaft werden wir dagegen die Entscheidung zuschreiben ob man mittelst der Ueberredung oder auch durch Anwendung von Gewalt irgend Etwas bei Einigen durchsetzen soll oder ob man überhaupt dem sich fern halten soll?

Der jüngere Sokrates. Der Kunst welche über die empfehlende und redende herrscht.

Fremdling. Das wäre demnach, glaube ich, keine andere als die Wirksamkeit des Staatsmannes.

Der jüngere Sokrates. Da hast du sehr Recht.

Fremdling. Nun, die Rhetorik scheint rasch von der Staatskunst ausgeschieden zu sein, als eine andere Art, die jedoch im Dienste derselben steht.

Der jüngere Sokrates. Ja.

Kap. XLIII. Fremdling. Was soll man aber weiter von folgender Fähigkeit denken?

Der jüngere Sokrates. Von welcher?

Fremdling. Wie man jedes Mal mit denen Krieg zu

führen habe mit welchen wir Krieg zu führen vorhaben; werden wir diese kunstlos oder kunstgemäß nennen?

Der jüngere Sokrates. Ei, wie könnte man sie für kunstlos halten, sie, welche die Feldherrnkunst und jede Art der Kriegsthätigkeit bedingt?

Fremdling. Sollen wir aber diejenige welche im Stande ist zu bestimmen ob man Krieg führen oder sich friedlich ausgleichen soll und welche darüber einen Rath zu ertheilen versteht — als verschieden von jener ansehen oder als einerlei mit ihr?

Der jüngere Sokrates. Im Anschluß an das Frühere nothwendig für verschieden.

[p. 305] Fremdling. Nichtwahr, wir werden sie für die Herrscherin über diese erklären, wenn ja unsere Ansicht der früheren entsprechen soll?

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Welche Kunst werden wir nun eigentlich für die Herrin über eine so gewaltige und große Kunst, die gesammte Kriegswissenschaft, erklären, außer natürlich die echte Herrscherkunst?

Der jüngere Sokrates. Keine sonst.

Fremdling. Wir werden die Wissenschaft des Feldherrn demnach nicht als Staatswissenschaft gelten lassen; denn sie dient dieser nur.

Der jüngere Sokrates. Offenbar nicht.

Fremdling. Wohlan denn, laß uns auch das Wirken der richtig entscheidenden Richter in's Auge fassen.

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Fremdling. Vermag nun diese Kunst mehr als: alle gesetzlichen von dem gesetzgebenden Könige ausgehenden Bestimmungen zur Hand zu nehmen und über die Verkehrsverhältnisse im

Hinblick auf jene zu entscheiden was für Recht gilt und für Unrecht, indem sie die ihr eigenthümliche Tüchtigkeit nur darin bewährt daß sie weder durch Geschenke noch durch Furcht oder Mitleid oder durch Feindschaft und Zuneigung gebeugt die gegenseitigen Klagen wider die Bestimmung des Gesetzgebers entscheiden wolle?

Der jüngere Sokrates. Nein, vielmehr was du da angegeben hast erschöpft so ziemlich die Aufgabe dieser Kunst.

Fremdling. Auch der richterliche Beruf also ist, wie wir finden, nicht die Herrscherkunst selbst, sondern Wächterin über die Gesetze und Dienerin von jener.

Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Fremdling. Wenn man also alle die genannten Wissenschaften betrachtet, muß man das einsehen daß sich keine von ihnen als die Staatskunst dargestellt hat. Denn die echte Herrscherkunst darf nicht selbst handeln, sondern muß über die gebieten welche zu handeln berufen sind, indem sie den Beginn und die zur Ausführung der wichtigsten Staatsangelegenheiten passende und unpassende Zeit erkennt; die anderen aber müssen ihre Befehle vollziehen.

Der jüngere Sokrates. Richtig.

Fremdling. Deßhalb also haben die eben durchgenommenen, welche weder über einander noch über sich selbst herrschen, deren jede aber sich auf eine eigenthümliche Thätigkeit bezieht, nach der Eigenthümlichkeit der Thätigkeit mit Recht einen eigenthümlichen Namen erhalten.

Der jüngere Sokrates. Ganz gewiß.

Fremdling. Diejenige aber welche über alle diese herrscht und für die Gesetze und alle Verhältnisse im Staate sorgt und Alles auf's Trefflichste in einanderwebt würden wir mit vollem

Recht, scheint es, Staatswissenschaft nennen, indem wir in der Benennung nach dem Gemeinwesen ihre Bedeutung zusammenfaßten.

Der jüngere Sokrates. Jedenfalls.

Kap. XLIV. Fremdling. Wollen wir nun nicht nach dem Muster der Weberei näher auf sie eingehen, nachdem ja auch alle auf den Staat bezüglichen Arten hervorgetreten sind?

Der jüngere Sokrates. Ganz gewiß.

Fremdling. Daher ist, scheint es, [306] anzugeben, welcher Art das Gewebe der Herrscherkunst ist, auf welche Weise sie es zusammenflicht und welche Art von Gespinnst sie hervorbringt.

Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Fremdling. Wir sollen also fürwahr eine schwierige Aufgabe lösen, wie es scheint.

Der jüngere Sokrates. Ganz gewiß müssen wir es thun.

Fremdling. Daß nämlich ein Theil der Tugend mit einer Art von Tugend in gewisser Weise im Widerspruch steht, das ist für die Streitsüchtigen in Untersuchungen leicht ein Gegenstand des Angriffs, insbesondere den Vorstellungen der Menge gegenüber.

Der jüngere Sokrates. Das habe ich nicht verstanden.

Fremdling. Nun, nimm es wieder so. Die Tapferkeit hältst du uns doch, denk' ich, für einen Theil der Tugend?

Der jüngere Sokrates. Ja wohl.

Fremdling. Besonnenheit jedoch ist von Tapferkeit verschieden, aber auch sie ist gewiß ein Theil derselben Tugend wie jene.

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Darüber muß man eine befremdliche Erklärung auszusprechen wagen.

Der jüngere Sokrates. Welche?

Fremdling. Daß dieselben, in gewisser Beziehung natürlich, gegen einander [in sehr hohem Grade] eine feindliche und gegensätzliche Stellung haben in vielen Dingen.

Der jüngere Sokrates. Wie meinst du?

Fremdling. Eine Behauptung die keineswegs gewöhnlich ist. Denn, wie man sagt, sind ja doch alle Theile der Tugend gewiß einander befreundet.

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Laß uns nun recht genau aufmerken und zusehen ob das so unbedingt gilt oder ob vielmehr einer von ihnen in gewisser Hinsicht mit seinen Verwandten im Widerstreite sich befindet.

Der jüngere Sokrates. Ja, sprich nur, wie man es untersuchen soll.

Fremdling. Man muß es an Allem untersuchen was wir schön nennen, und in zwei einander entgegengesetzte Arten theilen.

Der jüngere Sokrates. Gib das noch deutlicher an.

Fremdling. Raschheit und Schnelligkeit, sei es leiblicher Art oder in der Seele oder in der Bewegung der Stimme, sei sie in ihnen selbst oder nur in Nachbildungen der Wirklichkeit, in allen Nachahmungen der Musik und weiter in denen welche die Malerei darbietet — hast du je diese selbst einmal gepriesen oder hast du in deiner Gegenwart einen Andern sie loben hören?

Der jüngere Sokrates. Ei freilich.

Fremdling. Erinnerst du dich auch noch in welcher Weise sie das jedesmal dabei machen?

Der jüngere Sokrates. Nein.

Fremdling. Ob ich wohl im Stande bin, wie ich es im Sinne habe, so auch in Worten dir das klar zu machen?

Der jüngere Sokrates. Warum nicht?

Fremdling. Du scheinst so Etwas für leicht zu halten. Laß es uns also an etwas entgegengesetzten Gattungsbegriffen in Betracht ziehen. Wenn wir über die Schnelligkeit, Lebhaftigkeit und Raschheit der Thätigkeit des Denkens und des Leibes oder auch der Stimme in vielen Fällen staunen, so bedienen wir uns um sie zu loben einer einzigen Benennung, nämlich der Tapferkeit.

Der jüngere Sokrates. Wie?

Fremdling. Wir sagen doch rasch und tapfer, schnell und lebhaft in demselben Sinn. Ueberhaupt den bezeichneten Namen legen wir allen diesen Beschaffenheiten gemeinschaftlich bei um sie zu loben.

Der jüngere Sokrates. Ja.

Fremdling. Nun weiter. Haben wir nicht auch die Art der ruhigen Entwicklung in vielen Arten von Thätigkeiten [307] oft gerühmt?

Der jüngere Sokrates. Ganz gewiß.

Fremdling. Sagen wir nicht gerade das Gegentheil wie über jene, wenn wir dieses Wort gebrauchen?

Der jüngere Sokrates. Wie?

Fremdling. Wir bezeichnen doch jedes Mal Etwas als ruhig und besonnen, indem wir an Thätigkeiten der Seele und äußeren Handlungen das Langsame und Sanfte bewundern, und weiter in der Stimme das Zarte und Tiefe und jede Art rhythmischer Bewegung und überhaupt Musik, die zur rechten Zeit langsam geht, und in allen diesen Fällen wenden wir nicht den Namen der Tapferkeit, sondern der Mäßigung an.

Der jüngere Sokrates. Sehr wahr.

Fremdling. Wenn dagegen dieses Beides zur Unzeit geschieht, dann tadeln wir umgekehrt Beides und geben ihnen in den Ausdrücken die entgegengesetzten Prädikate.

Der jüngere Sokrates. Wie?

Fremdling. Wenn Etwas rascher geschieht als das rechte Maß fordert und zu schnell und zu hart erscheint, dann nennen wir es übermüthig und toll, das zu Langsame und Weiche aber feige und schlaff. So ziemlich in den meisten Fällen finden wir dieses, die besonnene Natur und die der entgegengesetzten Arten, die Tapferkeit, als wäre ihr Beruf die Gegenstellung feindlicher Erscheinung, nicht mit einander gemischt in Thätigkeiten dieser Art, ja die Menschen welche sie in ihrer Seele tragen werden wir mit einander in Zwiespalt finden, wenn wir es weiter verfolgen.

Kap. XLV. Der jüngere Sokrates. Wo meinst du denn?

Fremdling. Ich meine ja in allen diesen Fällen die wir eben nannten, und natürlich in vielen andern. Denn ich glaube, man lobt je nach der Verwandtschaft mit ihnen das Eine als der eigenen Natur entsprechend, und das Entgegengesetzte tadelt man als Fremdes, und dadurch gerathen die Menschen mit einander über viele Dinge in große Feindschaft.

Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Fremdling. Dieser Zwiespalt jedoch in diesen Arten ist nur ein Spaß; aber in den wichtigsten Fragen pflegt daraus für die Staaten die allerschlimmste Krankheit zu entstehen.

Der jüngere Sokrates. In welchen Fragen meinst du denn?

Fremdling. In der ganzen Lebenseinrichtung natürlich; denn die in hohem Grade Mäßigen sind natürlich immer bestrebt in ruhiger Weise zu leben; dabei üben sie immer für sich ihren

eigentlichen Beruf und pflegen nicht nur zu Hause mit Allen in dieser Weise Umgang, sondern auch mit den auswärtigen Staaten sind sie ebenso bestrebt in allen Dingen gewissermassen Frieden zu halten. Wenn sie nun ihren Willen durchführen, so zeigen sie sich um dieser Neigung willen, die das richtige Maß übersteigt, ohne es zu wissen, unkriegerisch, bringen die Jugend in dieselbe Stimmung und sind immer in der Hand der Angreifer, und in Folge davon sind sie oft unvermerkt in wenigen Jahren selbst und ihre Kinder und der ganze Staat [308] aus freien Leuten zu Sklaven geworden.

Der jüngere Sokrates. Da hast du eine schwere und schlimme Folge genannt.

Fremdling. Nun aber die Leute welche mehr nach der Seite der Tapferkeit neigen. Nichtwahr, indem sie ihre Staaten immer in kriegerische Richtung drängen, gerathen sie durch die übermäßig heftige Neigung zu einer solchen Lebensweise mit vielen Mächtigen in Feindschaft und richten ihr Vaterland entweder ganz zu Grunde oder bringen es doch in Knechtschaft und Botmäßigkeit seiner Feinde?

Der jüngere Sokrates. Auch das ist so.

Fremdling. Sollen wir also nicht meinen daß diese beiden Arten immer unter einander große und die bitterste Feindschaft und Zwietracht haben müssen?

Der jüngere Sokrates. Das werden wir jedenfalls annehmen.

Fremdling. Nichtwahr, was wir Anfangs in Betracht ziehen wollten, das haben wir nun gefunden, daß nämlich nicht unbedeutende Theile der Tugend von Natur mit einander im Widerstreite sich befinden und daß insbesondere ihre Inhaber eben diese Handlungsweise üben?

Der jüngere Sokrates. Offenbar.

Fremdling. So laß uns denn weiter auch das fassen.

Der jüngere Sokrates. Was denn?

Kap. XLVI. Fremdling. Ob wohl irgend eine der zusammensetzenden Wissenschaften irgend Etwas ihrer Erzeugnisse, auch wenn es das unbedeutendste wäre, freiwillig aus Schlechtem und Gutem zusammensetzt, oder ob jede Wissenschaft das Schlechte nach Kräften verwirft, dagegen das Zweckmäßige und Gute nimmt und daraus sowohl aus ähnlichen als unähnlichen Bestandtheilen ein einziges Wesen und Eine Gestalt hervorbringt, indem sie das Alles zu einer Einheit verbindet.

Der jüngere Sokrates. Nun?

Fremdling. Die nach der Natur der Sache wahrhafte Staatskunst wird uns also doch auch nicht freiwillig einen Staat aus guten und schlechten Menschen zusammenfügen, sondern offenbar wird sie die Kinder zuerst im Spiele prüfen und nach der Prüfung dann denen zur Erziehung und Pflege übergeben die sich darauf verstehen, während sie selbst die Anordnung und obere Leitung behält, sowie die Weberei den Krempelnden und denen welche alle die andern für ihr Gewebe nöthigen Dinge besorgen zur Seite geht, Alles ordnet und leitet und jedesmal die Aufgaben so zu lösen vorzeichnet wie sie dieselben für ihr eigenes Geflechte zweckmäßig findet.

Der jüngere Sokrates. Freilich.

Fremdling. In derselben Weise, scheint mir, wird auch die Herrscherkunst den vom Gesetze bestimmten Erziehern und Bildnern, da sie selbst im Besitze der Gewalt zur Oberleitung sich befindet, nicht gestatten Etwas zu üben, außer wodurch Jemand den zu ihrer Mischung stimmenden Charakter hervorbringen wird, nur diese aber heißt sie ausbilden. Und diejenigen welche nicht fähig sind

an einer tapfern und besonnenen Denkart Theil zu nehmen und an Allem dessen Ziel die Tugend ist, sondern die sich in Gottlosigkeit, [309] Uebermuth und Ungerechtigkeit von einer schlechten Naturanlage mit Gewalt hinreißen lassen, diese entfernt sie durch Bestrafung mit dem Tode, der Verbannung und der schwersten Atimie *).

Der jüngere Sokrates. So wenigstens sagt man ungefähr.

Fremdling. Diejenigen aber welche sich in Unwissenheit und vielfacher Niedrigkeit der Gesinnung wälzen reiht sie in die Klasse der Sklaven ein.

Der jüngere Sokrates. Sehr richtig.

Fremdling. Die Uebrigen jedoch, deren Naturen im Stande sind mittelst der Bildung zum Edlen sich zu entwickeln und unter der Hand der Kunst eine Mischung unter einander einzugehen, sucht sie in folgender Weise mit einander zu verbinden und zu verflechten, wenn sie auch einander widerstreben, die Einen, welche mehr nach der Tapferkeit hinneigen, indem sie deren festen Charakter gleichsam für die Kette geartet ansieht, und die Andern, welche zur Ehrbarkeit neigen, als fettes und weiches und dem Bilde gemäß als Einschlagsgewebe benutzt.

Der jüngere Sokrates. In welcher Weise denn?

Fremdling. Dadurch daß sie zunächst nach der Verwandtschaft den unvergänglichen Theil der Seele durch ein göttliches

*) Die härteste Art der Atimie war diejenige durch welche der Verurteilte sein Vermögen und Bürgerrecht, also auch den Schutz des Staates, verlor, daher wie ein Vogelfreier von Jedem getödtet werden konnte.

Band zusammenfügt, nach dem göttlichen aber ebenfalls den irdischen durch menschliche Bande.

Der jüngere Sokrates. Wie meinst du denn das?

Kap. XLVII. Fremdling. Wenn die auf sicherem Grunde ruhende wirkliche wahre Ansicht über Schönes, Recht, Gutes und die betreffenden Gegensätze, der Seele eingepflanzt wird, so halte ich dies für göttlich und meine daß sie in göttlichem Geschlechte Eingang finde *).

Der jüngere Sokrates. So ziemt es sich allerdings.

Fremdling. Sind wir überzeugt daß es ja nur dem Staatsmann und guten Gesetzgeber zukommt, unter Leitung der königlichen Wissenschaft denen welche in rechter Weise an Bildung Theil nehmen, wie wir sie eben erst bezeichneten, eben dieses einzupflanzen?

Der jüngere Sokrates. So ists wenigstens wahrscheinlich.

Fremdling. Wer aber, lieber Sokrates, das nicht zu leisten vermag, den laß uns nimmermehr mit den Namen bezeichnen denen jetzt unsere Untersuchung gilt.

Der jüngere Sokrates. Ganz recht.

Fremdling. Nun weiter. Wenn eine tapfere Seele an solcher Wahrheitserkenntniß Theil nimmt, wird sie dann nicht gemildert und wird so am meisten bereit sein für das Recht einzutreten, ohne jene Theilnahme aber neigt sie mehr zu einer thierisch-wilden Natur hin?

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

*) Die Wahrheitserkenntniß selbst ist göttlich, sie kann aber auch nur in dem der Gottheit verwandten, dem unsterblichen Theile der Seele, dem Denken, Eingang finden.

Fremdling. Weiter. Wird nicht das Wesen der ehrbaren Natur, wenn es dieser Ansichten theilhaftig wird, in Wirklichkeit besonnen und vernünftig, so weit es im Staate nöthig ist, ohne Gemeinschaft des Genannten aber kommt sie mit vollem Recht in den verhaßten Ruf der Einfalt?

Der jüngere Sokrates. Freilich.

Fremdling. Nichtwahr, diese Verflechtung und Verbindung wird für die Schlechten unter einander und für die Guten mit den Schlechten niemals dauerhaft werden, und eine Wissenschaft wird sie mit Menschen solcher Art wohl nie in Anwendung bringen?

Der jüngere Sokrates. Schwerlich.

[310] Fremdling. Bei den Charakteren aber die von vornherein von Geburt auf edel und naturgemäß erzogen sind vermag dieser Sinn allein durch die Gesetze erzeugt zu werden, und bei ihnen also ist diese kunstgemäße Verbindung ein Heilmittel und, wie wir sagten, ist sie eine göttlichere Verbindung für die Theile der Tugend die nach ihrer Natur unähnlich sind und nach entgegengesetzten Seiten streben.

Der jüngere Sokrates. Sehr wohl.

Fremdling. Die übrigen Bande jedoch, die menschlicher Art sind, sind, wenn dieses göttliche vorhanden ist, nicht eben schwer zu erkennen, noch, wenn man sie erkannt hat, zu erzielen.

Der jüngere Sokrates. Wie denn und welche?

Fremdling. Diejenigen welche sich auf Gemeinschaft der Ehen und der Kinder beziehen und auf die einzelnen Heirathen. Denn die Meisten werden in diesen Beziehungen für die Erzeugung der Kinder nicht richtig verbunden.

Der jüngere Sokrates. Wie so?

Fremdling. Sollte man wohl auch die Rücksichten auf Reichthum und Macht in diesen Verhältnissen im Ernste tadeln, als ob sie überhaupt Berücksichtigung verdienten?

Der jüngere Sokrates. O nein.

Kap. XLVIII. Fremdling. Vielmehr verdiente es dagegen eine Besprechung, ob diejenigen welche auf die Charaktere Rücksicht nehmen dabei nicht nach Gebür verfahren.

Der jüngere Sokrates. Sicherlich.

Fremdling. Sie verfahren nemlich nach einem nicht richtigen Gesichtspunkte, indem sie die augenblickliche Bequemlichkeit ins Auge fassen und die ihnen ähnlichen Menschen hochachten, die anderen nicht leiden mögen, und dabei zu hohes Gewicht auf die Unbequemlichkeit legen.

Der jüngere Sokrates. Wie so?

Fremdling. Die Besonnenen suchen doch ihren eigenen Charakter wieder, verheirathen sich, soweit es möglich ist, mit Töchtern solcher Leute und geben ihre eigenen Töchter wiederum solchen zur Ehe. In derselben Weise macht es auch die zur Tapferkeit neigende Art, indem sie ihrer eigenen Natur zustrebt, während doch beide Charakterformen gerade das Gegentheil hievon thun sollten.

Der jüngere Sokrates. Wie so und weßhalb?

Fremdling. Weil die tapfere Natur, wenn sie viele Geschlechter hindurch ohne Mischung mit der besonnenen Natur sich fortpflanzt, Anfangs zwar zu kräftiger Blüthe sich entwickelt, zuletzt aber ganz und gar in Tollheiten ausartet.

Der jüngere Sokrates. Freilich.

Fremdling. Die Seele dagegen die allzusehr mit Scheu erfüllt ist und sich nicht mit tapferem Freimuthe mischt, und viele Geschlechter lang in dieser Weise sich fortpflanzt, muß übermäßig schlaff werden und endlich gar gänzlich verkümmern.

Der jüngere Sokrates. Auch das iſt wahrſcheinlich ſo.

Fremdling. Von dieſen Banden aber ſagte ich, es ſei nicht ſchwer ſie zu knüpfen, wenn nur die Bedingung ſich erfüllt daß beide Charaktere über das Schöne und Gute Eine Anſchauung haben. Denn das iſt die eine und ganze Aufgabe des königlichen Webens, niemals die beſonnenen Charaktere von den tapferen ſich ausſcheiden zu laſſen, ſondern durch gleiche Anſchauungsweiſe, äußere Ehren und Unterpfänder ſie mit einander zu verweben und aus ihnen ein feines, wie man zu ſagen pflegt, ſchön gewirktes Gewebe [311] zuſammenzufügen und ihnen in dem Staate die Aemter ſtets gemeinſam zu übertragen.

Der jüngere Sokrates. Wie?

Fremdling. Wo das Bedürfniß nur Einen Machthaber fordert, da muß man den zum Leiter wählen der beide Eigenſchaften in ſich vereinigt, wo aber mehrere, da muß man Theile von beiden miſchen. Denn die Denkweiſe der beſonnenen Herrſcher iſt ſehr vorſichtig, gerecht und conſervativ, es fehlt ihr aber an Schärfe und einer gewiſſen raſch zum Handeln übergehenden Kühnheit.

Der jüngere Sokrates. So ſcheint es ja freilich.

Fremdling. Die tapfere Art ſteht dagegen in Bezug auf Gerechtigkeit und Vorſicht hinter jenen zurück; aber die Kühnheit *) im Handeln beſitzt ſie in hohem Grade. Unmöglich aber können alle Verhältniſſe im Privatleben und im öffentlichen Leben im Staate wohlgerathen, wenn nicht dieſe beiden da ſind.

*) Nach Aſt's trefflicher Vermuthung leſen wir ἰταμόν ſtatt τὸ μὲν nach πράξεσι.

Der jüngere Sokrates. Allerdings.

Fremdling. Daher bezeichnen wir das als die Vollendung des Gewebes [ſtaatsmänniſcher Thätigkeit], durch gleichmäßige Verflechtung den Charakter der tapferen und beſonnenen Menſchen zu verknüpfen, wenn die Kunſt des Königs ihr Leben durch Eintracht und Freundſchaft in Gemeinſchaft verbindet, das allerſtattlichſte und beſte Gewebe zu Stande bringt, die Bewohner des Staates alleſammt, Sklaven und Freie, durch dieſes Geflecht umſchließend zuſammenhält und den Staat beherrſcht und lenkt, ohne es ihm irgend an Etwas fehlen zu laſſen, ſoweit es ihm zukommt glücklich zu werden.

Der jüngere Sokrates. Vortrefflich, lieber Fremdling, haſt du auch die Darſtellung des Königs und Staatsmannes zu Ende geführt.

Nachwort.

Dem Ueberſetzer dieſes Bändchens war es nicht vergönnt noch den Druck und das Erſcheinen deſſelben zu erleben. Julius Deuſchle, Allen die ihn kannten unvergeßlich durch die Feinheit und Milde, Anmut und Klarheit ſeines ganzen Weſens, ſtarb nach längerem Kränkeln am 16. September 1861 zu Berlin in einem Alter von nicht ganz 33 Jahren (geb. den 18. December 1828 zu Dorheim in der Wetterau). Von ſeinen platoniſchen Forſchungen, die das Gedächtniß ſeines Geiſtes und Namens noch erhalten werden auch wenn der Freunde liebende Erinnerung an ſeine Perſon mit ihnen ſelbſt erloſchen ſein wird, iſt ein unverächtlicher Theil dieſer Sammlung einverleibt, und die Ueberſetzung des Politikos insbeſondere war eine ſeiner letzten Arbeiten. Have pia anima!

Druck der J. B. Metzler'ſchen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 5

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertachtundvierzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1865.

Platon's
Werke.

Dritte Gruppe:
Dialektische Gespräche,

übersetzt

von

Dr. Franz Susemihl,
ordentlichem Professor der classischen Philologie in Greifswald.

Fünftes Bändchen.

Parmenides.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1865.

Parmenides.

Einleitung.

Indem Platon im ersten Theile des Theaitetos die Lehre des Herakleitos einer eingehenden Kritik unterzieht, unterläßt er nicht, sofort die Nothwendigkeit einer gleichen Prüfung der gerade entgegengesetzten Lehre der Eleaten hervorzuheben, die jedoch für die dort vorliegende Untersuchung nicht zur Sache gehöre, und nicht minder gibt er zu verstehen daß er mit den Eleaten weit mehr als mit Herakleitos einverstanden sei (p. 180 f. 183 f. S. 230 f. 236 f. der Uebers.). Vor Allen Parmenides sei von ungewöhnlicher Tiefe und schwer zu widerlegen. Und dabei wird denn einer Zusammenkunft gedacht welche Sokrates in seiner Jugend mit diesem schon bejahrten Manne gehabt habe, und zu Anfang des Sophisten, in welchem die Kritik der eleatischen Lehre wirklich in Angriff genommen wird, ist aufs Neue von eben dieser Zusammenkunft die Rede, mit dem Bemerken daß Sokrates bei derselben den Parmenides nicht in fortlaufender Form, sondern frageweise habe vortragen hören (p. 217. S. 315 der Uebers.). Daß auch Zenon bei derselben zugegen gewesen, wird in beiden Dialogen nicht ausdrücklich angegeben, ja im Theaitetos wird nicht er, sondern nur

noch Melissos geradezu mit Namen erwähnt. Was indessen dort von den übrigen Eleaten außer dem Parmenides gesagt wird, daß sie zwar auch bedeutende Denker, aber daß doch weit eher noch mit ihnen fertig zu werden sei, das bezieht sich ja auch auf den Zenon mit; und wenn im Sophisten p. 216 (S. 313 f. der Ueberſ.) der Name eines Schülers von Parmenides und Zenon gleich den ungünſtigen Verdacht erweckt als ob man einen halben Sophiſten, einen Mann von ſtreitſüchtiger Widerlegungskunſt vor ſich habe, ſo iſt dies offenbar nicht ſowohl auf den Parmenides als auf den Zenon gemünzt, und ausdrücklich erſcheint der letztere in dieſem Lichte im Phaidros p. 261. §. 97.*) Denn eben Zenon war es ja erſt geweſen welcher die Lehre des Parmenides, alle Vielheit bewegter und veränderlicher entſtehender und vergehender Dinge ſei Schein und Täuſchung und es gebe in Wahrheit nur ein einziges, unbewegtes und unveränderliches, jede Vielheit von ſich ausſchließendes und mithin auch nicht aus Theilen beſtehendes ewiges Sein, auf indirectem Wege zu bekräftigen unternahm, indem er jede von ihr abweichende Annahme als ſich ſelbſt widerſprechend zu erweiſen ſuchte.**)

*) Vgl. Georgiis Anm. z. d. St. Es iſt dort von der nämlichen Schrift Zenons wie im Parmenides die Rede, wahrſcheinlich auch der einzigen die überhaupt wirklich von ihm exiſtierte, und auch von einer Vorleſung derſelben durch ihn vermuthlich in Athen; ob aber von der nämlichen wie hier, iſt zweifelhaft.

**) Die Worte des Zenon im Parmen. §. 5 p. 128 C οὐ παντάπασιν οὕτω σεμνύνεται τὸ γράμμα ſcheint mein verehrter Freund Ueberweg (Jahns Jahrb. LXXXIX. 1864. S. 106 f.) nicht richtig in ihrem Zuſammenhange aufgefaßt zu haben. Der Ernſt welchen Zenon hier, der Ehrgeiz des Mannes, den er weiter unten §. 6. p. 128 E ſeinem Buche ab-

Dieſem Allem entſpricht denn nun die Behandlung welche dem Parmenides und dem Zenon in dem folgenden Geſpräche zu Theil wird, das den Namen des Erſteren führt

ſpricht, beſteht ja, wie er ausdrücklich ſagt, nur darin daß er, wie vorher Sokrates §. 4 f. p. 128 B (ſ. Wagner in ſeiner Ausg. Anm. 6) anzunehmen ſchien, die Abſicht gehabt haben ſollte den Schein zu erregen als ob er wirklich etwas Neues und Anderes ſagen wollte als was Parmenides ſchon geſagt und gezeigt hatte; das Buch ſei vielmehr bloß aus der Streitluſt des Jünglings geſchrieben mit den Gegnern des Parmenides ſein Spiel zu treiben, ſie ad absurdum zu führen. Man erkennt hierin, wie namentlich in dem Zuſatz, es ſei ohne Zenons Willen veröffentlicht worden, die Anſicht des Verfaſſers von unſerm Dialog, daß dieß Buch im Verhältniß zu dem des Parmenides unbedeutend und ſpielend ſei; und daß er dieß in die Form einer Selbſtkritik des Zenon einkleidet ſtimmt völlig dazu daß er ja ſogar den Parmenides ſich ſelbſt widerlegen läßt (ſ. S. 573). Erheblicher iſt der Anſtoß welchen Ueberweg an Zenons Erklärung nimmt, er habe zeigen wollen daß die Gegner des Parmenides ſich in noch weit ſchlimmere Abſurditäten verwickeln, womit er ſich ja allerdings den naiven Glauben an den Dogmatismus des Parmenides abſpricht und den letztern ſelbſt für nicht frei von aller Abſurdität erklärt. Allein in der That war ein Verfahren wie das des Zenon nur möglich wenn ihm wirklich, obwohl unbewußt, dieſer naive Glaube bereits abgieng, eben darum war er in Wirklichkeit bereits ein Vorläufer der Sophiſten. Auch hier iſt alſo die Kritik an ſich wieder völlig treffend, und höchſtens mag man hier an der Form der bewußten Selbſtkritik allerdings einen nicht ganz unbegründeten Anſtoß nehmen. Jedenfalls berechtigt aber Nichts zu der Folgerung Ueberwegs, daß der Verfaſſer unſeres Dialogs ähnlich zu Platon ſtehe wie ſein Zenon zu Parmenides, mithin nicht Platon ſelbſt, ſondern erſt ein ſpäterer, vom Skepticismus bereits angefreſſener Platoniker ſein könne.

und die Zusammenkunft mit dem jungen, aber trotzdem schon zum Vertreter der Ideenlehre gestempelten Sokrates wirklich schildert. Schon aus der Darstellung im Theaitetos sieht man daß Platon den Parmenides für den bedeutendsten und der Wahrheit am Nächsten gekommenen unter den vorsokratischen Denkern und jenes von ihm gelehrte Eine Sein für das den sokratisch-platonischen Ideen verwandteste unter allen früher aufgestellten philosophischen Realprincipien hielt. Freilich ist es im Sophisten als unzulänglich und der Unterschied der diese Ideen von ihm trennt als ein philosophischer Fortschritt erwiesen worden, und mit offenbarem Rückblick auf eben diese Erörterungen und auf Grund ihrer*) wird die ganze Beweisführung Zenons jetzt, unter dem Beifall des Parmenides selbst, ohne Weiteres als eine solche bezeichnet welche wenigstens das von ihr beabsichtigte Ziel von vorn herein gar nicht erreichen konnte, was vielmehr nur dann möglich wäre wenn die Ideen selbst irgendwie von ihr überhaupt getroffen würden, wie dies doch nicht der Fall ist (§. 3 b—§. 8.). Allein nunmehr werden dem Parmenides selbst, eben als dem bedeutendsten aller bisherigen Meister der Philosophie, die gewichtigsten Einwürfe gegen die Ideenlehre selber in den Mund gelegt, dergestalt daß, wenn sie nicht beseitigt werden können, die platonische Philosophie der eleatischen nachstürzt. Nur ein in vollem Maße durchgebildeter Mann von hohen Gaben aber wird sich, wie es §. 14 z. E. §. 18 heißt, überhaupt davon überzeugen lassen daß eine solche Beseitigung gelingen könne, und auch dieser nur vermöge einer langwierigen und weit ausholenden Auseinandersetzung, die denn vollends, um sie für jenen überzeugend zu machen, von einem Manne angestellt

*) Vgl. bes. Sophist. p. 251 z. A. S. 383 der Uebers. Zeller Plat. Stud. S. 186 ff.

werden muß welcher die nämlichen Eigenschaften in noch ungleich höherem Maße besitzt. Ein solcher ist aber der junge Sokrates noch nicht. Seine Anfangs versuchten Gegeneinwände (§. 10 z. E. 12 z. E. 13) werden leicht von Parmenides widerlegt, und er weiß schließlich keinen Rath mehr. Da aber nimmt sich denn nun Parmenides selbst dieser Sache an, indem er ausdrücklich zugesteht daß mit der Ideenlehre überhaupt alle dialektische Forschung*) und wissenschaftliche Erkenntniß über den Haufen fallen würde, und er tröstet den jungen Sokrates damit daß er nur noch nicht seinem Geist durch die gehörige Uebung die erforderliche Spannkraft gegeben habe, und bezeichnet sodann als diese vor endgiltiger Aufstellung der Ideenlehre anzustellende Vorübung eben jenes von Zenon angewendete Verfahren,**) aber in antinomischer Erweiterung (§. 18—20). Aufgefordert sodann ein Musterbeispiel hiefür zu geben, sträubt

*) Es ist kein Grund vorhanden das Wort Dialektik hier, §. 18 z. E., mit Ueberweg a. a. O. S. 107 in einem andern Sinne zu nehmen als in welchem es stets bei Platon gebraucht wird. S. vielmehr das in der Uebers. z. d. St. Bemerkte und vgl. die folgende Anm. sowie S. 557 Anm., Zeller Phil. der Griechen, 2. Aufl. II. a S. 414.

**) Nirgends aber wird dies Verfahren als das dialektische oder als Dialektik bezeichnet oder auch nur auf das Leiseste angedeutet daß man in ihm schon die Dialektik zu suchen habe, und es ist mithin eine ungerechtfertigte Behauptung von Ueberweg a. a. O. S. 105 f. 111 f. 114 f., daß hier nicht Sokrates, sondern Zenon als Urheber der Dialektik bezeichnet und dem Sokrates der falsche Vorwurf gemacht werde, er habe früher Ideen aufgestellt und definiert als Dialektik getrieben, und daß die Dialektik hier als eine bloße die Begriffsbestimmung vorbereitende subjective Vorübung erscheine

sogar Parmenides selbst sich davor und fürchtet daß seine vom Alter geschwächte Kraft hiezu nicht mehr ausreichen werde; da aber, was bezeichnend genug ist, auch Zenon sich auf die Sache nicht einläßt, entschließt er sich endlich doch dazu und wählt als Gegenstand dieser seiner hypothetischen Erörterung einen Begriff welcher typisch für alle anderen ist und daher in Wahrheit die Anwendung dieser Erörterung auch noch auf andere Begriffe entbehrlich macht,*) nämlich den des Eins (§. 20—22). Denn eben darin fällt die platonische Ideenlehre mit dem eleatischen Einen zusammen, daß jede Idee die Einheit bildet, in welcher als in ihrem allein wahrhaft wirklichen Sein und Wesen die Vielheit der gleichnamigen Erscheinungsdinge zusammenfällt; aber darin liegt andererseits auch gerade der Unterschied, daß die Ideenwelt selbst als das wahrhafte Sein (oder mit andern Worten die höchste Idee) eine Einheit in der Vielheit bildet.

Durch dies Alles ist nun, wie zuerst Zeller**) erkannte, der Zweck dieser von Parmenides angestellten Erörterung, welche den zweiten Theil des Dialogs bildet, auf das Allerbestimmteste vom Verfasser dahin ausgesprochen, daß zum Mindesten in ihr irgendwie der Weg gezeigt sein muß zu einer Lösung der im ersten Theile gegen die Ideenlehre erhobenen Einwände, oder doch gewisse Vorbereitungen

*) Vgl. Ribbing Genet. Darstellung der plat. Ideenlehre I. S. 240 f. 249 f. Hiemit erledigt sich auch das Bedenken von Susemihl, Plat. Phil. I. S. 340 f., vgl. Steinhart in Müllers Uebers. III. S. 277.

**) Platonische Studien S. 159—183. Phil. der Griechen 1. A. II. S. 346—361. Indessen gelangte gleichzeitig, unabhängig von ihm, auch Hermann Plat. Phil. S. 505 ff. 664 ff. zu ähnlichen, nur freilich weniger ausgeführten Ergebnissen.

zur Ermittlung eines solchen in ihr enthalten sein müssen, und es kann dies daher weder*) eine willkürlich allegorisierende Auslegung genannt noch Gewicht darauf gelegt werden daß dieser zweite Theil im Ganzen und isoliert für sich betrachtet allerdings den Schein eines Gewebes von skeptischen Sophismen erregt. Hiernach aber kann die Ansicht von Ueberweg — daß der Zweck desselben wirklich kein anderer als der am Schlusse ausgesprochene sei, nämlich zu zeigen daß sich für das Eins wie für alles Andere, mag nun das erstere sein oder nicht sein, immer die gleichen Widersprüche ergeben, und daß mithin jede beliebige andere Weltanschauung als die platonische mit nicht geringeren Schwierigkeiten zu kämpfen habe als die letztere, und man folglich immerhin bei dieser ruhig stehen bleiben könne — als haltbar nicht erscheinen und die von Ueberweg demgemäß gezogene Folgerung, daß der Dialog unecht und erst das Werk eines Platonikers etwa aus der Zeit des Arkesilas (315—240 v. Chr.) sei, der bei allem Skepticismus doch noch immer an der Ideenlehre festzuhalten suchte,**) nicht

*) Mit Ueberweg a. a. O. S. 102. 116. Selbst wenn die obige Auffassung nicht unwiderleglich sein sollte, fehlt ihr wenigstens die volle wissenschaftliche Berechtigung nicht, sie hat Anspruch auf die ernsteste Erwägung, und sie als „Willkür" zu kennzeichnen, dazu hat offenbar den trefflichen Mann nur der sehr verzeihliche Eifer der Polemik hingerissen.

**) Ueberweg hat diese Ansicht zuerst in seinen Untersuchungen über Echtheit und Zeitf. plat. Schr. S. 176—184 zu erhärten gesucht, dann aber den Gegenbemerkungen von Deuschle und Susemihl in Jahns Jahrb. LXXXV. 1862. S. 681—699 und W. F. Neumann De Platonico quem vocant Parmenide, Berlin 1863. 8. gegenüber ausführlicher entwickelt und vertheidigt in Jahns Jahrb. LXXXIX. S. 97—126. Weniger wahrscheinlich, aber doch

gezogen werden. Ueberdies aber würde, wenn der zweite Theil wirklich auf kein positives Ergebniß ausgienge, ja der angeblich beabsichtigte Zweck nicht einmal erreicht sein. Denn wenn jede philosophische Richtung gleich sehr auf Widersprüche hinausläuft, so ist damit auch die bloß bedingte Bevorzugung der platonischen ja nicht gerechtfertigt und sie ist nicht, woran doch alle nacharistotelischen Skeptiker in Ermangelung der von ihnen geleugneten Wahrheit festhielten, als diejenige erwiesen welche die größere Wahrscheinlichkeit hat; es ist nicht abzusehen warum dann gerade mit ihr alle dialektische Forschung fallen soll, die ja so ebenso gut vom aristotelischen, stoischen oder jedem beliebigen anderen Standpunkte aus geübt werden könnte. Der Verfasser dieses Dialogs, der es doch auch nach Ueberweg mit der Lehre Platons immerhin noch ernster meinen soll als sein Zenon mit der des Parmenides, würde in Wahrheit so noch hinter Zenons Verhalten zurückbleiben, denn sein Zenon hat doch wenigstens zu zeigen gesucht daß alle von Parmenides abweichenden Annahmen zu noch weit stärker widersprechenden Folgerungen führen (§. 5 f.). Selbst wenn die Ansicht Ueberwegs über den Ursprung dieses Gespräches die richtige ist, wird man sonach nicht umhin können anzunehmen daß nach der Absicht des Verfassers die zweite Hypothesis „wenn das Eins nicht ist" unlösbarere Widersprüche als die erste und die erste selbst wieder unauflösbarere ergibt wenn man das Eins in abstract-eleatischer Weise, als wenn man es im platonischen Sinne einer ganz bestimmten Art von concreter Einheit in der Vielheit auffaßt.*)

Auch ohne eine bestimmte Andeutung innerhalb des zweiten Theiles müßte also die Erklärung desselben nothwendig so zu Werke gehen; schon der erste wäre hiezu Andeutung genug. Aber wie kommt denn Ueberweg**)

nicht unmöglich, ist es nach ihm daß der Verfasser bereits ein unmittelbarer Schüler Platons sei. An Ueberweg hat sich inzwischen Schaarschmidt im rhein. Mus. N. F. XVIII. S. 1 ff. XIX. S. 63 ff angeschlossen und hat überdies, gleichwie früher schon Socher Ueber Plat. Schrr. S. 248—294 (gegen den hinsichtlich des Parmenides bereits Neumann alles Nöthige bemerkt hat), zu der Unechtheit des Parmenides auch noch die des Sophisten und Staatsmannes zu erweisen gesucht (vgl. die Gegenschrift von Hayduck Ueber die Echtheit des Sophistes und Politikos, Thl. 1, Greifswald 1864. 4.), und ihm ist denn wiederum Ueberweg in Jahns Jahrb. a. O. S. 104. 120—123 mit der Modification beigetreten, daß der Verfasser der beiden letzteren Dialoge jedenfalls ein anderer als der des Parmenides und ein unmittelbarer Schüler Platons sei, welcher im freien Anschluß an dessen mündliche Unterweisungen gearbeitet habe und sich weit weniger von dem Geiste der echt platonischen Lehre entferne.

*) Parmenides bezeichnet die Erörterung im zweiten Theil als ein „mühevolles Spiel" (§. 22). Dies könnte für Ueberwegs Auffassung, aber auch mit dem gleichen Rechte gegen sie gedeutet werden. Denn im Phaidr. §. 138 ff. p. 276 f. nennt Platon überhaupt seine ganze Schriftstellerei ein Spiel im Verhältniß zu seiner mündlichen Unterweisung, und eben so scheint in der That auch hier durch diese Bezeichnung der hypothetischen Erörterung nur der Charakter der letzteren als einer bloßen Vorübung und eines bloßen Hilfsmittels im Gegensatz gegen die eigentliche Dialektik (Begriffsbildung und Eintheilung) versinnlicht zu werden. s. Zeller Plat. Stud. S. 73. Jedenfalls ist aber so viel gewiß, wie Ribbing a. a. O. I. S. 240 f. Anm. 491 treffend bemerkt, daß der Ausdruck „Spiel" an der in Rede stehenden Stelle dem eben vorher (§. 21) gebrauchten Gleichnisse von dem Pferde und den Kampfspielen beim Ibykos entspricht.

**) Jahns Jahrb. a. O. S. 102. 113. vgl. 116.

dazu zu behaupten daß der zweite Theil keinerlei solche Fingerzeige enthält, da doch theils Hermann theils Zeller und seine Nachfolger mehrere derselben sich nachzuweisen bemüht haben? Es galt also zu zeigen daß dieselben als solche unmöglich angesehen werden können. Bevor dies geschehen ist, wird es schon erlaubt werden müssen sie einfach zu wiederholen. Die vierte Antinomie unterscheidet sich wesentlich dadurch von allen andern daß nicht das Sein, sondern bloß das Scheinen aller möglichen entgegengesetzten Prädicate dem Eins in der Thesis zu- und in der Antithesis abgesprochen wird, so daß in Folge dessen „Thesis und „Antithesis hier im Grunde auch gar nicht in Widerspruch „stehen, sofern die erstere nachweist daß das Nicht-Eins, „in wie weit es gedacht wird, nur vermittelst des Eins ge„dacht werden kann, und die andere, daß das Nicht-Eins, „gänzlich vom Eins verlassen, gar nicht denkbar ist.“ *) Wenn also das schon erwähnte Schlußwort (§. 74 b) die Sache so darstellt als wäre auch in den drei ersten Antinomien das Scheinen der Gegensätze neben dem Sein und auch in der vierten das Sein derselben neben dem Scheinen sowohl erwiesen als auch widerlegt worden, so ist klar daß dies Schlußwort nicht wirklich das letzte Wort des Verfassers sein kann, zumal da dies Endergebniß auch ausdrücklich nur als ein scheinbares bezeichnet wird.**) Aber auch zwischen den beiden Gliedern der dritten Antinomie ist der Widerspruch bloß scheinbar, denn wenn die Antithese zeigt daß das Eins als wirklich *schlechthin* nicht seiend auch gar nicht gedacht und prädiciert werden kann, so die These,

*) Zeller Plat. Stud. S. 178. Vgl. überdies die Anm. zu §. 56.

**) Wie Michelis, Die Philosophie Platons I. S. 240. 243. mit Recht bemerkt.

daß es, um gedacht zu werden, doch in irgend welcher Weise sein muß. Und gerade darum ist das gemeinsame Ergebniß der zweiten Hypothesis der absolute Widerspruch oder mit andern Worten der indirecte (apagogische) Beweis für das Sein der Ideen, der in der dritten Antinomie ontologisch und in der vierten kosmologisch geführt wird,*) vorausgesetzt nur daß der Verfasser dafür gesorgt hat die widersprechenden Ergebnisse der ersten Hypothesis, abweichend von denen der zweiten, für eine sorgfältigere Betrachtung als bloß bedingt durch gewisse Auffassungen des Eins- und des Seinsbegriffes, die nicht die allein möglichen sind, und mithin bloß als eine Widerlegung und Beseitigung dieser Auffassungen erscheinen zu lassen.

Und da wird denn nun §. 22 i. A. das Eins ja ausdrücklich als die eigne Hypothesis des Parmenides bezeichnet,**) und ganz auf der Hand liegt es daß vermöge dieser abstracten eleatischen Fassung desselben innerhalb der ersten Antinomie die Ergebnisse der Thesis erreicht werden. Weniger klar ist dies auf den ersten Blick von denen der Antithese. Hier ist nun aber die abweichende Eigenthümlichkeit dieser Antinomie hervorzuheben daß in ihr allein in der Thesis dem Eins alle Bestimmungen abgestreift und dagegen

*) Zeller a. a. O. S. 177. 178.

**) Zeller Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 358. Wenn in der zweiten Hypothesis sich zeigt daß die Ergebnisse derselben von *jeder* Fassung des Eins- und des Seinsbegriffes aus dieselben bleiben, so liegt dies eben in der Sache, und es ist nicht, wie Ueberweg a. a. O. S. 113 meint, so bloß *angeblich* der den Worten nach contradictorische Gegensatz Sein und Nichtsein der Einheit erörtert, sondern die *wirkliche* Erörterung desselben ist es durch welche zugleich einschließlich der conträre „exclusive Einheit und exclusive Vielheit“ ins Reine gebracht wird.

in der Antithesis in widersprechender Weise beigelegt werden, während in allen drei anderen für das Eins oder das Nichteins die umgekehrte Ordnung befolgt wird. Und da hat denn nun Deuschle*) richtig erkannt daß alle Antinomien dadurch entstehen und eben darin diese ganze antinomische Behandlung ihre eigentliche Rechtfertigung findet, weil immer im ersten Gliede das Sein oder Nichtsein im prädicativen, im zweiten aber im substantiellen Sinne genommen wird, was nach der Natur der Sache bei der ersten Antinomie, abweichend von den drei anderen, auf das verneinende Ergebniß in der Thesis und das bejahende in der Antithese führt. Nun aber erscheint ferner dies substantielle Sein, sofern es sich darum handelt ob es vom Eins prädiciert werden könne, schon in der These §. 29—31 vgl. §. 23 i. A. in derselben Fassung wie, allerdings noch ausgeprägter, in der Antithesis (s. bes. §. 39. 49. 50) nämlich in der des zeitlichen und räumlichen Daseins, wie es denn auch vom Standpunkte des eleatischen Realismus aus consequent keine andere geben kann,**) und von da aus verschwinden die scheinbaren Fehlschlüsse und Sophismen beider Abschnitte,***) und in durchaus triftiger Schlußfolgerung ergibt sich aus beiden das gar nicht widersprechende, sondern völlig einstimmige Resultat daß dem abstract und realistisch gefaßten Eins, wenn man seine Einheit urgiert, mit allen

*) In Jahns Jahrb. LXXI. S. 768 f. Mit dieser seiner Auffassung hat die von Michelis eben nur gewisse Berührungspunkte, und es ist gegen die letztere, wenn auch in großer Kürze, so doch alles Nöthige von Ribbing a. a. O. I. S. 235. Anm. 473. S. 245. Anm. 499 bemerkt.

**) S. das Genauere bei Ribbing a. a. O. I. S 258 f.

***) Mithin wird dem Verfasser hiedurch keineswegs eine solche „Thorheit" aufgebürdet, wie Ueberweg a. a. O. S. 116 meint.

anderen Bestimmungen zuletzt auch die Erkennbarkeit und Sagbarkeit verloren geht, und daß es andererseits, wenn man wenigstens sein Sein strenge festhält, in alle möglichen Widersprüche der Endlichkeit sich verliert. Meint aber Ueberweg,*) der Verfasser selbst habe keine andere Auffassung des Seins gekannt, so beweist dagegen nicht bloß der erste Theil des Dialogs daß die des idealen Seins im echt platonischen Sinne ihm durchaus geläufig war, sondern es liegt auch ein Widerspruch darin wenn ihn doch Ueberweg selbst noch immer in gewissem Sinne als Anhänger der platonischen Ideenlehre anerkennt. Ausdrücklich wird überdies am Schlusse der Thesis (§. 31 z. E.) ausgesprochen daß es sich unmöglich so mit dem Eins verhalten könne wie sich in ihr ergeben hat, d. h. also daß die einseitig eleatische Fassung desselben schon durch sie widerlegt ist, eben damit aber der Antithese geradezu eine gewisse, sonach mit Unrecht von Ueberweg**) bestrittene, Bevorzugung***) beigelegt, d. h. angedeutet daß das Eins wirklich eine innere Vielheit, aber in anderer Weise, in sich schließen muß. Und hieran reiht sich die zweite Eigenthümlichkeit der ersten Antinomie, daß ihr nämlich noch ein drittes Glied hinzugefügt ist, welches ausdrücklich die Frage behandelt, wie das Sein entgegengesetzter Bestimmungen am Eins denkbar sei, §. 57b—59. Hätte der Verfasser wirklich bloß die skeptische Absicht gehabt, allerorten Widersprüche ohne jedes feste Ergebniß zu häufen, so würde er sich wohl gehütet haben diesen Zusatz zu machen, welcher geradeswegs auf Grund des Satzes des Widerspruchs†) ausführt daß

*) a. a. O. S. 113.

**) a. a. O. S. 116.

***) Schon der unverhältnißmäßige Umfang gerade dieses Abschnitts spricht für eine solche.

†) Ich gebrauche der Kürze halber hier und S. 563 Anm. diese

das Sein im Sinne der voraufgegangenen Antithesis nur ein Werden ist, so daß also das in diesem Sinne seiende Eins ausdrücklich mit der Welt des Entstehens und Vergehens oder der endlichen und veränderlichen Erscheinungsdinge zusammenfällt; innerhalb deren es ja Sokrates (§. 6 bis 8) dem Zenon gegenüber unter dem Beifall des Parmenides (§. 19) und sogar des Zenon selbst (§. 8) für eine leichte und verhältnißmäßig Nichts beweisende Sache erklärt hat Widersprüche in der Art der ersten Antithese aufzudecken. Allem werdenden Dasein muß sogar, wie hier weiter ausgeführt wird, in verschiedenen Zeiten Entgegengesetztes zukommen, und der Uebergang aus Einem Gliede des Gegensatzes in das andere setzt nothwendig einen Moment voraus in welchem das Uebergehende keine von beiden Bestimmungen an sich trägt. So wird nun aber dieser dritte Abschnitt zugleich zu einer Synthesis der These mit der Antithese*): das schlechthin bestimmungslose Eins zeigt sich als bloßes Moment des Werdens, und zwar, genauer angesehen, als dasjenige welches recht eigentlich den Widerspruch innerhalb des Werdens, den es anfänglich zu lösen schien, aufdeckt und auf die Spitze treibt. Denn gerade durch den Zeitbegriff ist jenes Ergebniß gewonnen, und nun ergibt sich doch der Widerspruch daß jenes Moment

Bezeichnung, obwohl sie eigentlich ungenau ist, s. Ueberweg Logik 2. A. S. 182 f.

*) Was sie an sich, nach der treffenden Bemerkung Schleiermachers, Platons Werke 3. A. I, 2. S. 295, deßhalb nicht ist weil die ihr zu Grunde liegende Bedingung des Verknüpfens, daß das Eins mit der Zeit Gemeinschaft habe, nur in der Antithesis aufgestellt, in der Thesis aber (§. 29—31) geleugnet ist, und es werden daher eigentlich nur die in der Antithesis selbst enthaltenen Gegensätze verknüpft. Vergl. Ribbing a. a. O. I. S. 260.

außerhalb aller Zeit fällt und der Uebergang in einen entgegengesetzten Zustand immer zuvor bereits einen Uebergang in diesen Uebergang und so immer fort voraussetzt. Ja, scheinbar wird der in Rede stehende Abschnitt sogar zu einer Synthese der beiden entgegengesetzten Hypothesen des ganzen zweiten Theils selbst, des Seins und des Nichtseins des Eins. Allein in Wahrheit weist so durch alle diese Widersprüche das zeitliche Dasein über sich selbst und darüber, als ob es ein absolutes Werden geben könne, hinaus*): die erste Antinomie wird so gleichfalls zu einem Beweise für das den Widersprüchen und Schranken der Zeit und des Raumes entrückte ewige und allein wahre Sein der Ideen, und zwar geht dieser Beweis dadurch über den in der drit-

*) Auf einem Mißverständniß dieses dritten Abschnitts beruht die Behauptung Ueberwegs Jahns Jahrb. a. a. O. S. 122, daß die Ausführung im zweiten Theil des Parmenides mit Phaidon §. 118 f. p. 102 f. (dem Satz des directen und indirecten Widerspruchs, vgl. Sophist p. 252. S. 386 der Uebers. Staat V. p. 479. S. 249 der Uebers. Parmen. §. 7 f.) schnurstracks im Widerspruch stehe. Es müßte dann nach Wagners (S. 124. Anm. 47) richtiger Bemerkung auch von Phaidon §. 47 ff. p. 71 ff. ein Gleiches gelten, was doch Platon ebend. §. 118 ausdrücklich bestreitet. An ähnlichen Mißverständnissen, die zu einer solchen Consequenz herausfordern, leiden aber in der That die Auffassungen dieses Abschnitts bei allen andern neuern Darstellern (auch Susemihl Plat. Phil. I. S. 346—352. 455 f. II. S. 554 mit Anm. 785 und Neumann a. O. S. 41 f.), außer Michelis a. a. O. I. S. 244 f. 253 (der jedoch andere Verkehrtheiten einmischt), Ribbing a. a. O. I. S. 259—261, Alberti, Zur Dialektik des Platon S. 38 f. (Jahns Jahrb. Suppl. N. F. I. S. 148 f.) und bes. Deuschle, in Jahns Jahrb. LXXI. S. 769—772, dessen Auseinandersetzung Ueberweg nicht so gänzlich unbeachtet lassen durfte.

ten und vierten enthaltenen hinaus weil er nicht bloß zeigt daß, sondern auch was und wie die Ideen sind, nämlich eine Fortbildung des eleatischen Eins zu einer solchen Einheit welche die Vielheit in sich trägt, deren Sein aber ein vom sinnlichen Dasein specifisch-verschiedenes ist, so daß sich die Einheit nicht, wie innerhalb des letzteren, in die unbegrenzte Vielheit verliert, sondern ihre Vielheit als eine wohlgeordnete in sich begreift und umschließt.*) Höchst charakteristisch ist es aber auch daß die Thesis der dritten Antinomie nicht bloß naturgemäß den gerade umgekehrten Gang nimmt wie die ihr entsprechende Antithesis der ersten, sondern auch diejenigen Seiten der Betrachtung gleich mit in sich aufnimmt welche dort dem dritten Gliede vorbehalten bleiben, und so zeigt sich in ihr daß bei bloß relativem Sein des Eins keineswegs unverkürzt dieselbe Fülle entgegengesetzter Bestimmungen (s. bes. d. Anm. zu §. 69) und nicht ein volles Werden, sondern ebenso gut ein Nichtwerden, an ihm hervortritt.**) Das Resultat der zweiten Antinomie endlich entspricht vollkommen dem der ersten: da das Nicht-Eins, um auch nur als solches zu sein, dem Eins nur relativ entgegengesetzt sein kann und selbst an ihm Antheil haben muß, andererseits aber zufolge der obigen abstract-realistischen Fassung des Eins vielmehr den absoluten Gegensatz desselben bildet, so ergeben sich daraus eben sowohl die Widersprüche der Thesis wie die Antithesis, es ist hiernach, was auf Dasselbe hinausläuft, ebenso gut Alles wie Nichts. Und so wird denn das Resultat der vierten Antinomie, daß

*) Ich behalte hier fast durchweg die Ausdrücke von Zeller Phil. d. Gr. 1. A. I. S. 359 bei.

**) Die von Zeller Plat. Stud. S. 177 hier bereits hervorgehobene Lücke liegt also rein in der Natur der Sache. Hiedurch erhält auch das von Susemihl a. a. O. I. S. 350 Bemerkte eine kleine Ergänzung.

beim Nichtsein des Eins auch alles Andere oder die ganze Erscheinungswelt in sich zusammenstürzt, noch dahin bereichert daß ein Gleiches auch beim Sein des Eins gilt, wenn dieses allem Anderen, also auch wenn die Idee der Erscheinung schlechthin gegensätzlich und beziehungslos gegenübersteht.

Soviel ist also klar: eine gewisse Gemeinschaft zwischen Ideen und Dingen, sie sei welcher Art sie wolle, muß trotz der Einwürfe des ersten Theils Statt finden. Wäre nun wirklich das Ergebniß des ganzen Dialogs auch nur dieses,*) so würde noch immer kein Grund zu der Annahme sein daß er nicht von Platon herrühre.**) Allein man darf wohl mit Zeller, Ribbing u. A. noch einen Schritt weiter gehen. Wenn das Nichteins abgesehen vom Eins oder beim Nichtsein desselben, laut der zweiten und besonders der vierten Antinomie, ein reines Nichts ist und selbst den bloßen Schein des Seins nur vom Eins erborgt, so ist ferner klar daß dies andere Princip der Dinge, welches außer den Ideen noch übrig bleibt, das der Räumlichkeit und Zeitlichkeit,

*) Wie gegenwärtig Alberti in Jahns Jahrb. LXXXIX. S. 708—711. Die Frage über Geist u. Ordn. der plat. Schrr. (Leipzig 1864. 8.) S. 78. im Gegensatz zu seiner früheren, mit der Zellers näher verwandten Auffassung (Jahns Jahrb. Suppl. N. F. I. bes. S. 154 ff.), anzunehmen scheint.

**) So urtheilt auch Alberti und bemerkt mit vollem Recht daß sich sogar von hier aus die Ignorierung des Dialogs bei Aristoteles ganz besonders leicht erklären würde. Aber auch Ueberweg selbst ließ anfänglich (Zeitf. plat. Schrr. S. 181 f.) noch die Möglichkeit einer solchen Auffassung des zweiten Theils gelten und ist zu ihrer gänzlichen Bestreitung offenbar gerade deßhalb übergegangen weil sich nur so seine Verwerfung des platonischen Ursprungs der Schrift festhalten ließe.

nur ein schlechthin negatives ist, und dazu allein stimmt ja auch der oberste Satz der ganzen platonischen Philosophie, daß nur die Ideen das wirkliche Sein bilden. Dieser Satz ist ihre Stärke und ihre Schwäche. Hält man ihn streng fest, so existieren in Wahrheit z. B. nicht viele Menschen, sondern das Wirkliche und Wesenhafte an ihnen ist nur der Eine Idealmensch. Da gibt es also keine Vervielfachung noch Zertheilung des letzteren durch die erstere — denn das Wesenlose kann weder vervielfältigen noch zerstückeln — sondern nur eine vollständige Auflösung von diesen, so weit sie überhaupt sind, in jenen. Und ebenso ist es leicht einzusehen und bedarf keiner weiteren Ausführung, wie bei dieser Sachauffassung alle Einwürfe des ersten Theils nicht zutreffend sind. Nur aber ist diese Sachauffassung selbst eine völlig unhaltbare: an die Stelle des Einen Seins der Eleaten ist zwar die ungleich reichhaltigere Ideenwelt getreten, die Vielheit der Erscheinungsdinge aber ist hier noch eben so gut wie dort alles Ernstes geleugnet,*) und wie sich Parmenides mit dem Scheine der Vielheit, der sich zum Wenigsten nun doch einmal nicht bestreiten läßt, durch die bloß der „täuschenden Meinung" nachgehende Darstellung im zweiten Theile seines Lehrgedichtes in einer Weise abzufinden sucht durch welche er in Wahrheit bereits wider

*) Ich sehe nicht ab wie Ueberweg a. a. O. S. 117 zu dem Glauben kommt daß Zeller und Die welche ihm folgen vor dieser Consequenz ihrer Ausführung irgendwie zurückschrecken. Die Meinung welche er Zeller zuschreibt, daß die Dinge als wirkliche Einzelexistenzen ein Dasein in den Ideen führen sollten, wobei freilich selbstverständlich die Einheit der Idee nicht gerettet wäre, ist wenigstens ganz gewiß, ja man kann wohl sagen ausgesprochenermaßen, die Zellers nicht.

Willen sich selbst widerlegt,*) nicht ganz so, aber doch in manchem Betracht ähnlich, macht es Platon durch seine bloß „wahrscheinliche" Darstellung mit der Welt des Werdens im Timaios. Allerdings aber wird er vermöge seines entwickelteren Standpunktes, abweichend von Parmenides, doch auch wieder inne daß die Schwierigkeiten nicht wahrhaft gelöst sind, in den vielen unsterblichen Seelen zumal kann er doch nicht umhin, obwohl auch sie Erscheinungsdinge sind, dennoch wirkliche Existenzen anzuerkennen, er vermag es sich selbst auf die Dauer nicht ganz zu verhehlen daß jene Sachauffassung doch auch keine recht haltbare ist: er gesteht es im Phaidon §. 104 f. p. 96 E ff. offen ein daß er das Werden nicht wirklich zu erklären vermöge und darüber Nichts mehr fest behaupten wolle, ob das Verhältniß der Ideen zu den Dingen wirklich das einer solchen Inhärenz (παρουσία) oder vielmehr doch das der Transscendenz sei, bei welcher die Dinge neben den Ideen bestehen und nur nach Maßgabe dessen mit ihnen in Gemeinschaft leben (κοινωνία), Phaid. §. 113. p. 100.**) Das heißt aber mit andern Worten nach dem Obigen so viel als eingestehen daß der Versuch die einzige wissenschaftlich mögliche Consequenz in Bezug auf dies Verhältniß zu ziehen, wie ihn der Parmenides enthält, mißlungen ist. Ebenso wenig erklärt sich nun aber deßhalb Platon je entschieden für die Transscendenz, und mochte er ihr um so stärker sich zuneigen, je tiefer er, wie im Timaios und in den Gesetzen, in die Betrachtung der empirischen Dinge hinabstieg, so konnte doch jeder etwaige Versuch das genannte Verhältniß jetzt vielmehr in diesem Sinne wissenschaftlich feststellen zu wollen, nur von vorn

*) S. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 405 ff. 416 ff. 434. u. bes. 1. A. I. S. 146 ff.

**) Vgl. Georgii z. d. St.

herein als eitel erscheinen, und Platon konnte nicht daran denken ihn zu unternehmen, da von diesem Standpunkte aus vielmehr die Einwürfe im ersten Theile des Parmenides sofort unlösbar waren.*) Oder sollte der Parmenides später als der Phaidon von ihm geschrieben sein, so zeigen doch die Gesetze hinlänglich daß sich zum Wenigsten die alten Zweifel erneuten. Platon konnte nach diesem Allem nur mit einer halben Verzweiflung an aller Wissenschaft enden, und er hat mit ihr geendet. Wohl hält er auch noch in den Gesetzen die Ideenlehre fest, aber er versetzt sie mit innerlich ihr widerstreitenden Elementen, wozu auch die Berichte des Aristotes über seinen späteren Zahlenschematismus in den er dieselbe hüllte und über andere Lehrabweichungen stimmen,**) und er läßt zugleich unter dem Eindrucke des Fehlschlagens sei-

*) Ueberweg a. a. O. S. 112 vergißt daß das „Zugeständniß" welches ich in Bezug auf die Transscendenz der Ideen bei Platon gemacht habe stets an die obige Beschränkung sich gebunden hat und daß von ihr aus die Consequenz welche er mir zu ziehen sucht nicht im Entferntesten zutrifft, sondern nur die obige, schon früher ganz ebenso von mir selbst dargelegte.

**) Ich kann es Alberti, Geist und Ordn. der plat. Schrr. S. 39. 75. u. ö. gern zugeben daß es vielfach zweifelhaft bleibt ob wir in den Berichten des Aristoteles bloße Irrthümer des Berichterstatters oder wirkliche spätere Ansichten Platons zu erkennen haben. Wer aber den Unterschied der späteren Lehre Platons von der welche er in seinen vor den Gesetzen abgefaßten Schriften niedergelegt hat als so gering darzustellen sucht wie Alberti thut, der sollte mindestens nicht an der Echtheit der Gesetze festhalten. Wenigstens consequent verfährt daher in dieser Hinsicht Ribbing a. a. O. S. 150 ff. wenn er von der gleichen Ansicht aus dieselbe bestreitet. Nur aber zeigt diese Consequenz wie viel die Voraussetzung werth ist.

ner politischen Pläne in Syrakus den streng nach ihr gebildeten Idealstaat wenigstens nach Seiten seiner Ausführbarkeit fallen, ja er glaubt nicht einmal recht daran daß sich auch nur der von ihm nunmehr entworfene Idealstaat zweiten Ranges je unverkürzt werde ins Leben rufen lassen. Vgl. die Einl. z. d. Gesetzen und Susemihl Plat. Phil. II. S. 554 ff. 561 ff. 693 ff.

Zeller hat das obige, namentlich aber keineswegs ausschließlich aus dem zweiten Theile des Parmenides gefolgerte Verhältniß der Ideen zu den Dingen als Inhärenz oder Immanenz der letztern in den erstern bezeichnet. Ueberweg*) bestreitet daß Platon selbst je die Sache so könne angesehen haben, da er stets bald die Ideen als transscendent bald umgekehrt sie als immanent in den Dingen bezeichne. Allein kaum kann Platon der ungeheure Schnitzer zugetraut werden daß er was der junge Sokrates §. 15 i. A. bemerkt nicht erkannt haben sollte, daß nämlich, wenn die vielen Dinge wirklich als solche irgendwie real wären, durch die Immanenz der Ideen in ihnen ja die unterscheidende Haupteigenschaft jeder Idee, das Fürsichsein, aufgehoben werden würde, und er kann mithin unter dieser Bezeichnung schwerlich etwas Anderes als Zeller unter der entgegengesetzten verstanden haben. Der Einwurf Ueberwegs trifft daher den Namen und nicht die Sache, denn daß sich dieselbe wirklich durch beide Bezeichnungen ausdrücken läßt, dafür gibt die Darstellung eines so eindringenden Denkers wie Ribbing, der abwechselnd für die von ihm getheilte Auffassung Zellers beide Ausdrücke gebraucht, obwohl er allerdings den der Immanenz der Dinge in den Ideen für den genauern erklärt, den thatsächlichen Beweis. Eigentlich sind beide Ausdrücke gleich verkehrt, denn wo an den Dingen nichts

*) a. a. O. S. 117 f.

Reales ist außer ihrem Wesen, dies Wesen aber die fürsichseienden Ideen sind, da kann eigentlich nur von einem Akosmismus, der aber, wie aller Akosmismus, sich selber nicht consequent bleibt, die Rede sein. Ueberdies ist aber die Berufung Zellers*) auf die Inhärenz des Weltleibes in der Weltseele im Timäos §. 47. 52. p. 34. 37. nicht so leicht wie Ueberweg thut von der Hand zu weisen, denn die Erörterung im Phaidon p. 78 ff. §. 61—68 gibt uns das Recht das Verhältniß der Dinge zu den Ideen uns nach Platon analog zu denken wie das des Leibes zur Seele, und unseres Wissens wenigstens ist jene Darstellung im Timaios nicht eine „alterthümliche", von Platon bloß „angeeignete", sondern eine ganz neue und eine ihm ausschließlich eigenthümliche Anschauung.**)

Einen unzweideutigen Wink dafür daß wir nach der Absicht des Verfassers selber die Ergebnisse des zweiten Theils nicht so wie sie sich unmittelbar bieten aufzufassen haben gewährt auch die letzte denselben einleitende Bemerkung des Parmenides, daß er sich den Jüngsten zum Mitunterredner wünsche, weil dieser am Wenigsten Weitläufigkeiten machen und am Meisten ohne Arg seine Meinung sagen und so allein dem alten Manne die erwünschte Gelegenheit geben werde sich während der ihm ertheilten Antworten von dem fortwährenden angestrengten Denken und Sprechen auszuruhen (§. 22). Nur die Form, nicht aber das Wesen des philosophischen Dialogs soll also hier im

*) Plat. Stud. S. 181.

**) Auch der Widerspruch welchen Ueberweg a. O. S. 112 Zeller vorwirft ist nicht vorhanden: Zeller darf sehr wohl vom Standpunkte der Erscheinungsdinge als solchen aus unbeschadet seiner Auffassung von einer Transscendenz der Ideen reden.

zweiten Theile gewahrt werden, und nicht Sokrates, wie im ersten, sondern der Jüngste und Unreifste soll hier der Mitunterredner sein, damit dieser Mitunterredner dem Parmenides in keinerlei Weise mit kritischen Einwürfen zu schaffen mache und ihn dadurch möglicherweise zu ganz anderen Resultaten führe, sondern einfach gläubig überall da bejahe wo Parmenides ihm die bejahende, und nein sage wo er ihm die verneinende Antwort in den Mund legt.*) Und diese Rolle des Strohmanns, dieselbe welche in minder starkem Maße dem Hermogenes im Kratylos zugetheilt ist (s. d. Einl. z. diesem Dial. S. 17 f.), führt denn auch Aristoteles mit seltenem Geschicke durch, und es ist daher schwer zu begreifen wie sich Ueberweg**) gegen die völlig richtige Bemerkung Neumanns***) verschließen konnte, daß diese Charakteristik jenes später zu den sogenannten dreißig Tyrannen gehörenden Mannes, der nicht etwa eine Erdichtung des Schriftstellers, sondern eine wirklich geschichtliche Person ist,†) entschieden der Vermuthung Ueberwegs††) widerspricht, als solle durch ihn auf die Einwürfe des gleichnamigen späteren Philosophen gegen die platonische Ideenlehre (s. S. 580) hingewiesen werden. Diese Vermuthung kann so wenig als ein Verdachtgrund gegen die Echtheit des Dialogs gelten daß man, auch wenn dieselbe wirklich durch Ueberwegs sonstige Gründe widerlegt wäre, dennoch an

*) Vielleicht (s. jedoch dagegen Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 421 Anm.) war die betreffende Schrift Zenons in ähnlicher Weise dialogisch abgefaßt, und so liegt denn in dieser Aeußerung wohl zugleich ein Spott hierüber.

**) a. a. O. S. 108.

***) a. a. O. S. 20 f. vgl. S. 51 f.

†) S. Xenoph. Griech. Gesch. II, 2, 18. 3, 2. 46.

††) Zeitf. plat. Schrr. S. 182 f.

ihrer Richtigkeit zweifeln müßte. Daraus daß nach den Worten des Parmenides §. 19 jener Aristoteles mit Sokrates über die Ideen gesprochen folgt noch nicht daß er ihm auch Einwände, und zwar bereits dieselben oder ähnliche wie Parmenides, gegen sie gemacht hat. Sollte dies der Sinn sein, warum sagte es da nicht der greise Eleat bei dieser Gelegenheit ausdrücklich? Und wie wäre es da zu begreifen daß die Einwürfe des letzteren offenbar dem Sokrates ganz neu und überraschend kommen?

Einen ähnlichen Wink endlich geben, richtig verstanden, auch die beiden Stellen (§. 19. 21) in welchen von der Scheu vor dem Vorurtheil der Menge nicht sowohl gegen die Dialektik*) oder gegen theoretische Untersuchungen**) überhaupt als vielmehr gegen eine solche Art von hypothetischer Erörterung wie sie Parmenides im zweiten Theile anstellt die Rede ist. Eine solche ist es welche Zenon***) vor einem größeren Kreise unziemlich findet, weil nur philosophisch Eingeweihte es begreifen daß sie der positiven Erforschung der Wahrheit dient und zu ihr unumgänglich erfordert wird, weil demnach bei ihr die landläufige Verwechselung zwischen Sophistik und Philosophie verzeihlich ist und der Schein einer rein nihilistischen Eristik nur den Tieferblickenden zerfließt, und weil es daher zumal eines bejahrten Mannes wie Parmenides unwürdig ist vor einem größern Publikum auch nur den berechtigten Schein eines

*) Wie Ueberweg in Jahns Jahrb. LXXXIX. S. 123 meint.

**) Wie Ribbing a. a. O. I. S. 232 Anm. 467 annimmt.

***) Damit aber noch nicht nothwendig der Verfasser des Dialogs selbst, wie Ueberweg a. O. anzunehmen scheint; indessen widerspricht dies auch gar nicht den von Platon im Phaidr. §. 137 f. p. 275 f. ausgesprochenen Grundsätzen, über welche man Ueberweg selbst, Zeitf. plat. Schrr. S. 17, vergleiche.

ähnlichen Auftretens auf sich zu laden wie es Platon von den greisen Gauklern Euthydemos und Dionysodoros so anschaulich im Euthydemos schildert.

Die Einkleidung des Dialogs, den Parmenides sich selbst widerlegen zu lassen, bringt allerdings, rein künstlerisch betrachtet, ihre Mängel mit sich;*) allein diese kann man wohl in den Kauf nehmen, da doch in der That der Gedanke daß die platonische Lehre nur die eigene Consequenz der eleatischen ist nicht entsprechender versinnlicht werden kann als dadurch daß der bedeutendste der Eleaten selbst diese Consequenz dialektisch entwickelt. Meint aber Ueberweg,**) Platon selber würde niemals seinem Sokrates, auch dem jungen nicht, den Parmenides als den gereifteren Denker und das Ideal eines Philosophen gegenübergestellt haben, so ist nicht zu übersehen daß ja der greise Parmenides die Ideenlehre erst von dem jungen Sokrates kennen lernt und sie schließlich denn doch als die wahre Erfüllung seiner eigenen Weltanschauung anerkennen muß, und dadurch eine künftige Größe (vgl. §. 10 i. A.) des mit vorgerückterem Alter mehr geübten Sokrates prophezeit welche weit über die seine hinausgeht. Die fortgebildete und berichtigte zenonische Methode, die nicht mehr, wie bei Zenon, das Mittel ist ein schon vorgefundenes und im Voraus feststehendes Resultat durch Widerlegung des Gegentheils nachträglich zu erhärten, sondern vielmehr die Wahrheit selber erst zu suchen, war in der That auch die Methode des historischen

*) Dies kann man Ueberweg (in Jahns Jahrb. a. a. O. S. 105) immerhin zugeben. Vergl. schon Schleiermacher a. a. O. S. 69 f. S. indessen Zeller Platonische Studien S. 162 f.

**) Am eben angef. O. vgl. auch S. 123.

Sokrates,*) und auch bei Platon**) bleibt sie das Hilfsmittel der eigentlich-positiven Dialektik der von Sokrates überkommenen Begriffsbildung und wenigstens mittelbar auch der von Platon hinzugefügten Eintheilung. Daß aber die Beschreibung und Anwendung dieser hypothetischen Erörterung, wie wir hier dieselbe finden, mit der wie der Phaidon und andere Dialoge sie geben sich vereinigen läßt, wenn das Ergebniß der ersten Hypothesis in Wahrheit ein positives ist, gesteht jetzt Ueberweg selbst zu;***) es handelt sich mithin nur darum, ob unser obiger Nachweis, daß es als ein nur scheinbar negatives nothwendig angesehen werden müsse, gelungen ist.

Wer, wie Ueberweg,†) durch seine Ansicht über den Ursprung des Parmenides gezwungen ist die schon im Alterthum††) bestrittene geschichtliche Wirklichkeit einer Zusammenkunft des greisen Eleaten mit dem jungen Sokrates und der dialogischen Vortragsweise des Ersteren bei dieser Gelegenheit (Soph. p. 217, s. o. S. 549) festzuhalten, macht es sich dadurch unmöglich zu erklären warum der Verfasser denn dies Gespräch als ein in mehr oder weniger langen Zwischenräumen dreimal wiedererzähltes darstellt. Denn der Zweck dieser Einkleidung kann doch kaum ein anderer sein als der, das Ganze als eine reine Erdichtung darzustellen. Es er-

*) Dies dürfte aus den Ausführungen Zellers, Phil. d. Griechen 2. A. II a. S. 89 ff. zur Genüge erhellen.

**) S. Zeller a. a. O. S. 391 ff.

***) a. a. O. S. 111. Die Rücksicht auf den mir hier gebotenen, ohnehin schon übermäßig in Anspruch genommenen Raum zwingt mich an diesem Zugeständnisse mir hier genügen zu lassen und auf eine weitere Polemik gegen das von Ueberweg a. a. O. S. 110 f. Behauptete zu verzichten.

†) a. a. O. S. 104 f.

††) Athen. XI. p. 505 f. Macrob. Sat. I, 1.

scheint vermöge ihrer als eine fast verklungene, nur von wenig Eingeweihten noch fortgepflanzte, schließlich auf das einzige Zeugniß von Platons Stiefbruder Antiphon sich stützende Sage, der nur eben der nöthige Schein von historischer Glaubwürdigkeit dadurch gegeben wird daß dieser Antiphon inzwischen zur Pferdezucht übergegangen ist und, wie mithin überhaupt kein philosophisches Interesse mehr, so auch keines hat anders als treu wiederzuerzählen was er selber vernommen.*) Daß aber die letzte Wiedererzählung durch den Klazomenier Kephalos nicht den ihr von Ueberweg**) untergelegten Sinn hat, als ob Platon durch diese zu seiner eigenen Kenntniß des Gesprächs gelangt sei oder wenigstens***) seinen Lesern die ihre mittheilen wolle, erhellt aus allen denjenigen Fällen anderer echt platonischer Dialoge in welchen die Empfänger der Wiedererzählung bestimmt als solche bezeichnet werden mit denen weder Platon noch die Leser zusammenfallen, wie Echekrates im Phaidon und die Geldmänner und Freunde des Apollodoros im Gastmahl. Was aber der wirkliche Sinn ist können wir, die wir von diesem Kephalos Nichts weiter wissen,†) allerdings nicht vollständig und sicher bestimmen; daraus folgt aber noch nicht daß es auch für den litterarischen Kreis für welchen Platon zunächst schrieb (s. Phaidr. S. 139) zu diesem

*) Daß diese Einkleidung nicht besonders geschmackvoll ist gebe ich Ueberweg a. a. O. S. 110 zu, aber auch bei dem unbestreitbar echten Platon ist keineswegs Alles geschmackvoll.

**) a. a. O. S. 109. 110. Ebenso freilich schon Schleiermacher a. a. O. I, 2. S. 72.

***) Wie dies selbst Neumann a. a. O. S. 15 f. annimmt.

†) Daß ihn Schleiermacher mit Unrecht mit dem Syrakuser Kephalos, dem Vater des Redners Lysias, der im „Staat" auftritt, zu identificieren versucht hat ist jetzt allgemein anerkannt.

Zwecke noch irgendwie besonderer Fingerzeige bedurfte. So viel ist klar: wollen wir im Sinne der obigen Fiction weiter dichten, so hat natürlich auch Platon seine Kenntniß der Sache durch Antiphon, und durch Kephalos ist sie, bevor er sie schriftlich darstellt, schon weiter verbreitet worden, vermuthlich außerhalb Athens bei dessen Landsleuten, deren einige, philosophisch gebildete und strebsame Leute, ihn schon zu Adeimantos und Antiphon begleitet und diesem mit zugehört haben. So viel darf man wohl hieraus herauslesen, daß nicht bloß die Eleaten sondern auch die ionischen Naturphilosophen sich jene Unterredung zwischen Parmenides, Zenon, Sokrates und Aristoteles sollen gesagt sein lassen, zumal da Sokrates im Phaidon §. 105 ff. p. 97 ff. nachweist daß auch die höchste Blüte dieser ionischen Philosophie, der weltordnende Geist des Anaxagoras, consequent ebenso zur Ideenlehre weiter führt wie das Eine Sein der Eleaten. Gerade Anaxagoras aber war gleichfalls aus Klazomenai gebürtig. Daß überdies noch Platons rechte Brüder, Adeimantos und Glaukon, die Mittheilung des Gesprächs durch den Stiefbruder vermitteln verstärkt den Fingerzeig des Platon auf sich selbst als Urheber dieser ganzen Dichtung, und dies Alles erinnert lebhaft an die Familientradition über die Geschichte von der Atlantis und Solons Verhältniß zu derselben im Timaios.*) Setzt man die ursprüngliche Unterredung, wie es am Natürlichsten ist, etwa in das 25ste Jahr des Sokrates, so kommt man (s. §. 2b) auf die großen Panathenäen des Jahres 446 v. Chr.**)

*) Vgl. d. Einl. z. Tim. S. 650 ff. u. d. Anm. 19 ff. 26. 28. 29. 33. 35 ff. zu diesem Dial. u. Anm. 13. 38 zum Kritias.

**) Die großen Panathenäen wurden alle vier Jahre, und zwar immer im dritten Jahre jeder Olympiade, gefeiert.

Den Pythodoros, den Jünger*) (§. 1) des 40jährigen Zenon (§. 2b), brauchen wir uns nicht viel älter als Sokrates vorzustellen,**) und so konnte er füglich noch dem Antiphon dies „einst" (§. 1. 2b) von ihm gehörte Gespräch mittheilen, obwohl erst nach Verlauf von mindestens 40 Jahren. Denn Platon war nicht das jüngste Kind seines Vaters, er ward aber erst 427 geboren, und Antiphon stammte erst aus einer zweiten Ehe der Mutter. Daß eine so lange Zeit dazwischen gelegen habe sagt freilich der Dialog nicht, es sei denn daß man die Erwähnung der Dreißig (§. 3), was in der That die genaueste Deutung der Worte ist, schon dem Pythodoros beilegen will, aber er enthält auch Nichts woraus man das Gegentheil schließen könnte, und Platon konnte bei seinem ursprünglichen, mit den Verhältnissen vertrauten Leserkreise ohne weitere Erinnerung voraussetzen daß man dies ohne lange Rechnung unmittelbar erkennen würde.***) Die Weitererzählung an Kephalos findet laut

*) Vgl. auch Alkib. I. §. 31, p. 119 i. A., wo er Sohn des Ifolochos heißt, vgl. Thukyd. III, 115. IV, 2. 65. V, 19. 24. VI, 105. Leicht kann jedoch der Fälscher jenes Dialogs geirrt haben und vielmehr der Sohn des Polyzelos, einer der Vierhundert (Diog. Laert. IX, 54), der Anhänger des Zenon gewesen sein, s. folg. Anm.

**) Ja, wir dürfen das nicht einmal, wenn er wirklich derselbe ist mit dem Archon des Jahrs 404 (s. Xenoph. Griech. Gesch. II, 3, 1. Lysias VII. §. 9), d. h. unter der Herrschaft der 30 Tyrannen, und dazu paßt wenigstens die aristokratische Gesellschaft in welcher wir ihn im Parmenides finden, Aristoteles sowie Antiphon, der Vetter des Kritias. Auch $43^2/_1$ aber hieß der Archon Pythodoros, Thukyd. II, 2.

***) Dies gegen Ueberweg a. a. O. S. 109 f. Die Behauptung desselben daß Platon, wenn er nach langer Zeit ein Gespräch reproducieren lassen wolle, dasselbe, wie der Theaitetos zeige, als schriftlich aufgezeichnet darstelle, war schon

der eben erwähnten eigenen Aussage des Antiphon oder gar Pythodoros mindestens nach den Dreißig (404) Statt, wahrscheinlich aber sogar nach Sokrates' Tode, da sich sonst Kephalos mit seiner Nachforschung ja wohl an diesen selbst als die ursprüngliche Quelle gewandt haben würde. Die Zeit wo Kephalos selber das Gehörte wiederum mittheilt ist wohl am Natürlichsten als eine wenig spätere zu denken.*)

Nun meint freilich Ueberweg,**) solche „grundstürzende" Einwürfe wie sie der erste Theil enthalte ließen sich dem ersten Urheber einer Theorie schwerlich zutrauen, und da Aristoteles (Metaph. I, 9. p. 990 b, 17. vgl. VII, 6. p. 1031 b, 28 ff. c. 13. p. 1039 a, 2 ff.) den zweiten derselben unter der Bezeichnung des „dritten Menschen" im eigenen Namen vorbringe, so könne ihm der Parmenides nicht bereits vorgelegen haben, weil er sonst ein Plagiator gewesen wäre. Darauf ist aber, um hier nur das Entscheidendste und Sicherste anzuführen, erwidert worden daß doch wenigstens den ersten Einwurf Platon selber sich nachweislich gemacht hat, nämlich im Phileb. p. 15 B***), und daß Aristoteles auch diesen einfach wiederholt (Metaph. VII, 14,

im Voraus durch den Hinweis Susemihls, Plat. Phil. I. S. 363, und Neumanns a. a. O. S. 16. 24 auf das Gastmahl widerlegt, wo freilich (S. 282 ff. der Uebers.) die Länge dieser Zwischenzeit ausdrücklich hervorgehoben wird.

*) Zum Obigen s. Böckh Berliner Sommerkat. 1839. S. 13 bis 15. 1840. S. 9. Susemihl im Philologus Suppl. II. S. 96 ff. Neumann a. a. O. S. 7—17, auch Munk, Natürl. Ordn. der plat. Schrr. S. 59—70, der jedoch einiges Unrichtige einmischt.

**) Zeitfolge plat. Schrr. S. 176 ff.

***) Susemihl in Jahns Jahrb. LXXXV. S. 693. Ueberdies aber s. Ribbing a. a. O. S. 228.

p. 1039 a, 34 ff.).*) Liegt mithin dieser Bemerkung Ueberwegs, soweit sie den Aristoteles betrifft, allem Anscheine nach ein Hineintragen moderner Begriffe von geistigem Eigenthum zu Grunde, so sucht er dieselbe wenigstens in Bezug auf Platon selbst dadurch aufrecht zu erhalten daß derselbe jenem ersten Einwand füglich glauben konnte durch die Transscendenz der Ideen zu entgehen.**) Allein Deuschle***) hat vortrefflich gezeigt daß auch in dem zweiten Nichts liegt wodurch sich Platon ernstlich getroffen fühlen mußte, weder vom Standpunkte der Transscendenz noch der Immanenz aus, und mithin auch Nichts was es unglaublich machte daß er selbst auf ein solches Bedenken verfallen sei. Der dritte Einwand endlich stößt wirklich die Transscendenz der Ideen um, allein woraus soll man sich denn überhaupt das ja auch von Ueberweg zugestandene Schwanken Platons zwischen Transscendenz und Immanenz erklären, wenn ihm nicht solche oder ähnliche Bedenken gegen die erstere kamen?†) Findet es endlich Ueber-

*) Neumann a. a. O. S. 52 f.

**) Jahns Jahrb. LXXXIX. S. 126.

***) Jahns Jahrb. LXXXV. S. 691 f. Vgl. Neumann a. a. O. S. 50.

†) Ueberweg (in Jahns Jahrb. LXXXIX. S. 123 f. vgl. S. 125 f.) traut dem Platon, der doch auch nach seiner Meinung mindestens den Thaitetos geschrieben hat, in der That gar zu viel Poesie und gar zu wenig Philosophie zu, wenn er an Unterscheidungen innerhalb der Ideen wie §. 8 f., die nicht einmal irgendwie streng wissenschaftlicher Natur sind, und an der Erkenntniß correlater Begriffe (§. 15 f., nicht relativer, wie Ueberweg sagt) bei ihm Anstoß nimmt und einen Contrast hiegegen darin findet wenn im Phaidon p. 74 f. §. 50 ff. gerade die Idee des Gleichen ohne Weiteres als Beispiel einer Idee gewählt wird (vgl. p. 96. 100 ff.

weg*) unbegreiflich wie Aristoteles (Metaph. I, 6. p. 987 b, 11 ff.) bei dem Schonvorhandensein und platonischen Ursprung des Parmenides hätte behaupten können, Platon habe die Art des Verhältnisses zwischen Ideen und Dingen zu untersuchen unterlassen, so ist dies fürs Erste nicht die einzige Unterlassungssünde die er ihm fälschlich vorwirft,**) und fürs Zweite enthält der erste Theil des Dialogs zwar drei mögliche Gemeinschaftsweisen der Dinge mit den Ideen, die aber alle drei abgewiesen werden, mithin wohl eine Untersuchung wie diese Gemeinschaft *nicht*, nicht aber, *wie* sie beschaffen ist;***) den zweiten Theil aber konnte Aristoteles sehr füglich so auffassen daß er in ihm ebenso wenig einen Ersatz dieses Mangels fand, wie Ueberweg, Schleiermacher, Michelis, Alberti u. A. Obendrein läßt er bekanntlich die dritte Bestimmung, nach welcher sich das Verhältniß wie das von Urbild und Abbildern gestaltet, gar nicht als eine wirklich wissenschaftliche gelten, sondern nur als eine leere poetische Metapher (Metaph. I, 9. p. 991 b, 20 ff.), und das mit vollem Recht, die beiden anderen aber

§. 104. 114 ff. Staat V. p. 479. S. 250 der Ueberf.). Er hat nicht beachtet daß ganz entsprechend auch im Parmenides §. 8 z. E. gerade die Idee des Aehnlichen zu den von Sokrates am Wenigsten beanstandeten gehört. Ueberdies s. Ribbing a. a. O. I. S. 223.

*) Zeitf. plat. Schrr. S. 176 f. Jahns Jahrb. a. O. S. 124.

**) Wenn denn einmal v. Entst. u. Verg. I, 2. p. 315 a, 29 ff. als Beleg hiefür nicht gelten soll, so siehe Phys. IV, 2. p. 209 b, 33 ff. Polit. V, 12. p. 1316 a, 25 ff. vgl. mit Susemihl Plat. Phil. II. S. 240. Polit. II, 5. p. 1264 a, 10 ff. c. 6. p. 1264 b, 34 ff. 1265 a, 38—b, 21 Bekk. (II, 2, 11 ff. 3, 1. 6—8 Schneid.), von welchen Stellen freilich p. 1264 b, 34 ff. ein Einschiebsel sein mag.

***) Vgl. Neumann a. a. O. S. 52.

finden sich wiederum auch im Philebos a. O. ausgesprochen; und wenn die allerdings sehr kurze Art wie es dort geschieht dem Aristoteles nicht für ein wirkliches Untersuchen galt, wer bürgt uns denn dafür daß er die etwas ausgeführtere im Parmenides nothwendig als ein solches gelten zu lassen geneigt sein mußte?

Specialausgaben des Dialogs gibt es von Th. C. Schmidt (Platons Parmenides als dialektisches Kunstwerk dargestellt), Berlin 1821. 8. und Stallbaum, Leipzig 1839. 8. (mit dem Commentar des Neuplatonikers Proklos und dessen Fortsetzung durch seinen Schulgenossen Damaskios). Die weitere Litteratur, soweit sie nicht im Obigen mit berücksichtigt ist, s. bei Susemihl Plat. Phil. I. S. 353. Anm. 527.

Inhalt.

Einleitung, §. 1—8: Vorbericht des Kephalos, §. 1. 2, und des Antiphon, §. 2b—3; einleitendes Gespräch zwischen Zenon und Sokrates, §. 3b—8.

I. Erster Theil, §. 8b—22.

A. Ueber den Umfang der Ideen, §. 8b—10.

B. Einwürfe gegen die Ideenlehre, §. 10b—18.

1) Eine Theilnahme der vielen gleichnamigen Dinge an ihrer Einen Idee scheint nur möglich indem jedes von ihnen entweder die letztere ganz oder theilweise in sich trägt, in beiden Fällen aber würde die Einheit der Idee aufgehoben, im ersteren nämlich die Idee vervielfacht, im letztern zerstückelt werden, §. 10b. 11.

2) Wenn die Ideenlehre sich doch eben auf die Nothwendigkeit gründet für die vielen gleichnamigen Dinge immer Ein Gemeinsames anzunehmen, so müßte ebenso für die ersteren und ihre Idee noch wieder ein drittes und höheres Gemeinsames angenommen werden, und so fort bis ins Unendliche, §. 12. Dieser Schwierigkeit läßt sich auch nicht dadurch entgehen daß man die Ideen als bloße subjective Gedanken auffaßt, denn dies ist eine unhaltbare Annahme, §. 12b. 13, und die Auffassung der Ideen nicht als immanent in den Dingen, sondern als transscendent oder als Urbilder und der Erscheinungsdinge als Abbilder bringt nur erst recht dieselbe Schwierigkeit mit sich, §. 13b. 14.

3) Alle in der Natur der Sache liegenden Wechselbeziehungen könnten nach eben dieser Natur der Sache nur zwischen Ideen und Ideen sowie Dingen und Dingen, nicht aber zwischen Ideen und Dingen, Statt finden, mithin aber nicht bloß unsere menschliche Erkenntniß, da wir keine Ideen sind, sich nur auf Erscheinungsdinge beziehen und die Ideen uns unerkennbar sein, sondern auch der Idee der Herrschaft und der Erkenntniß könnten nur Ideen unterworfen sein, Gott oder die Ideenwelt würde also die Macht über die Erscheinungswelt verlieren, und der göttlichen, absolut vollkommenen Erkenntniß oder der Idee der Erkenntniß würden die Erscheinungsdinge unzugänglich sein, §. 14b—17.

C. Uebergang zum zweiten Theil, §. 18—22.

II. Zweiter Theil, §. 22b—74b.*)

A. Erste Hypothesis: wenn das Eins ist, §. 22b—64.

1) Erste Antinomie: die Folgerungen aus dieser Voraussetzung für das Eins selbst, §. 22b—59.

a) Thesis, §. 22b—31.

Eins ist nicht Vieles, also hat es weder Theile noch ist es ein Ganzes, §. 22b.

b) Antithesis, §. 32—57.

Das Sein ist nicht Dasselbe wie das Eins, das seiende Eins hat somit zwei Theile, das Sein und das Eins, und es selber ist ihr Ganzes, §. 32. Dieselben Theile sind aber auch wieder in diesen Theilen, und so fort bis ins Unendliche, das seiende Eins ist also unendlich Vieles, §. 33. Aber auch das Eins für sich betrachtet ist nicht unterschiedslos, §. 33; denn es unterscheidet sich doch von dem Sein, unterscheiden aber kann es sich nicht

*) Die folgende Tabelle ist mit geringen Aenderungen die von Zeller Plat. Stud. S. 169 ff. gegebene.

Wenn es keine Theile hat, hat es weder Anfang noch Mitte noch Ende, weder Grenze noch Gestalt, §. 23. Es ist weder in einem Anderen (denn was in einem Anderen ist ist von diesem eingeschlossen, hat also eine Gestalt), §. 23, noch in sich selbst (denn dann wäre es als Einschließendes von sich selbst als Eingeschlossenem verschieden), §. 24; es ist also nirgends, §. 24, daher weder in Bewegung, §. 24. 25, noch in Ruhe, §. 25. Ferner weder verschieden von sich selbst oder einerlei mit einem Anderen, §. 26, noch auch verschieden von einem Anderen (denn sofern es Eins ist, kommt

durch die Einheit, sondern nur durch den Unterschied, §. 34; es ist also in dem seienden Eins außer dem Sein und dem Eins auch noch der Unterschied, §. 34. Eben damit aber auch die Zweiheit und Dreiheit, §. 34. 35, das Gerade und Ungerade, und mit diesen die aus ihrer Verbindung entstehenden Vielfachen und die Zahl überhaupt bis ins Unendliche, §. 35. Das Sein ist also in unendlich vielen Theilen, und ebenso das Eins, da jeder dieser Theile Einer ist, §. 35—37. Es ist also Eines und Vieles, Ganzes und Theile, begrenzt und unbegrenzt an Menge, §. 37. Als Ganzes hat es Anfang, Mitte und Ende, daher auch eine Gestalt, §. 38. Daher ist es (als Theile) in sich selbst (als Ganzem), §. 38, und (sofern die Theile nicht das Ganze sind, das Ganze aber in sämmtlichen Theilen ist) in einem Anderen, §. 38. 39. Denn irgendwo muß es doch sein, §. 39. Daraus folgt daß es auch in Ruhe und Bewegung ist, §. 39, ferner mit sich selbst einerlei und von Anderem verschieden, §. 39. 40, aber auch von sich selbst verschieden (weil es in einem Anderen und in sich selbst ist) §. 40, und mit Anderem einerlei (weil die Verschiedenheit als solche

ihm dieses nicht zu, was ihm aber nicht zukommt, sofern es Eins ist, kommt ihm überhaupt nicht zu), §. 26, oder einerlei mit sich selbst (denn Einerleiheit und Einheit sind nicht Dasselbe, da Das was mit Vielen einerlei wird dadurch nicht Eins wird; wenn somit das Eins mit sich selbst einerlei wäre, hätte es noch eine andere Qualität außer dem Einssein, es wäre also nicht Eins), §. 26. 27. Daher weder sich noch einem Anderen ähnlich oder unähnlich, §. 27, gleich oder ungleich, §. 28. 29,

weder älter noch jünger noch gleich alt, sei es im Verhältniß zu sich selbst oder einem Anderen, daher überhaupt nicht in der Zeit, §. 29,

nie in Demselbigen, also auch nicht im Andern, sein kann), §. 40—42; ferner sich selbst und dem Anderen ähnlich und unähnlich, und zwar Beides sowohl um der Einerleiheit als um der Verschiedenheit willen, §. 42—44. Es berührt sich selbst und Anderes (weil es in sich selbst und im Anderen ist), §. 44, es berührt aber auch weder sich selbst noch Anderes *) (weil zur Berührung eine Mehrheit erforderlich ist; wenn aber Eins ist, so ist Eins allein, denn das Nicht-Eins ist Nichts), §. 44—46. Es ist sich selbst und dem Anderen gleich und ungleich (gleich, denn es läßt sich nicht denken auf welche Weise ein Ding an der Größe u. der Kleinheit Theil haben sollte, §. 46—48; ungleich, denn es ist in sich selbst, also größer und kleiner als es selbst, §. 48, und es ist in dem Anderen und das Andere in ihm, §. 48. 49); daher mit sich und dem Anderen gleich viel und mehr und weniger als beide, §. 49. 50. Als seiend muß es ferner an der Zeit Theil haben, §. 50, und jünger und älter und gleich alt sein und werden, im Verhältniß zu sich selbst und dem Anderen, §. 50—56, (zu dem

*) Vgl. §. 23.

es war weder geworden noch wurde noch war, noch ist geworden noch wird noch ist, noch wird geworden sein noch wird werden noch wird sein, §. 31. Daher kommt ihm gar kein Sein zu, §. 31, also auch nicht das Einssein, §. 31; also gibt es von ihm auch keinerlei Prädicat, keinen Namen, keine Aussage, keine Erkenntniß, Wahrnehmung und Vorstellung, §. 31.

Anderen, sofern einerseits das Eins vor dem Vielen, andererseits dieses als Gesammtheit der Theile vor dem Ganzen sein muß, §. 52 ff.). Es war also und ist und wird sein, und wurde und wird und wird werden, §. 56; es gibt von ihm Prädicate (§. 56), Erkenntniß, Vorstellung und Wahrnehmung, Namen und Aussage, §. 57.

c) Synthesis, §. 57b—59 (s. o. S. 562 f.)

2) Zweite Antinomie: die Folgerungen aus dieser Voraussetzung für alles Andere oder das Nichteins, §. 59b—64.

a) Thesis, §. 59b—62.

Das Nichteins muß Theile haben, denn sonst wäre es das Eins, §. 59b. Wenn es aber Theile hat, so ist es selbst ein Ganzes, d. h. eine aus Theilen bestehende Einheit, §. 59b. 60. Aber auch jeder Theil muß eine Einheit sein, §. 60. Das Nichteins hat also in jedem Betracht Theil an dem Eins, §. 60. 61. An sich aber ist es von dem Eins verlassen, also unendlich Vieles (denn eine begrenzte Vielheit hätte auch schon die Einheit an ihr) und wird erst durch das Hinzutreten des Eins begrenzt,

b) Antithesis, §. 63. 64.

Außer dem Eins und dem Nichteins ist kein Drittes da, §. 63; das Nichteins kann also in keiner Weise an der Einheit Theil haben, §. 63. Dann ist es aber auch nicht Vieles, §. 64. Es kommt ihm somit weder Zweiheit noch Dreiheit zu, §. 64. Also auch weder Aehnlichkeit noch Unähnlichkeit (denn mit jedem dieser Prädicate würde Eines, mit beiden Vieles von ihm ausgesagt), §. 64. Eben daher weder Einerleiheit noch Verschiedenheit, weder Bewegung noch Ruhe, weder Entstehen noch Vergehen, weder Größe noch Kleinheit noch Gleichheit noch sonst irgend eine Eigenschaft, §. 64.

§. 61. 62. Eben damit ist es sich selbst ähnlich und unähnlich, einerlei mit sich und verschieden von sich, in Bewegung und Ruhe u. s. w., §. 62.

B. Zweite Hypothesis: wenn das Eins nicht ist, §. 65—74.

1) Dritte Antinomie: die Folgerungen aus dieser Voraussetzung für das Eins, §. 65—71.

a) Thesis, §. 65—70.

Sofern das Nichtseiende das Eins ist, gibt es von ihm eine Erkenntniß und bestimmte Prädicate durch welche es sich von allem Anderen unterscheidet, die Prädicate der Verschiedenheit, des Dieses und Jenes und Etwas, §. 65. 66, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, §. 66, der Ungleichheit (Größe und Kleinheit) und Gleichheit, §. 66. 67. Werden aber dem nichtseienden Eins solche Prädicate zugeschrieben, so muß ihm auch das Sein zukommen, denn diese Prädicate werden ihm als wirkliche, seiende beigelegt, §. 67. Da ihm somit Sein und Nichtsein zukommt, §. 68, muß es sich auch verändern und in sofern auch bewegen, aber (da es als nichtseiend nicht im Raume ist und als Eins sich selbst gleich bleiben muß) auch ruhen, §. 68. 69, also sich verändern und nicht verändern, entstehen und vergehen und weder entstehen noch vergehen, §. 69. 70.

b) Antithesis, §. 70b. 71.

Da das Eins nicht ist, kann ihm das Sein auf keinerlei Art zukommen, alle in der Thesis ihm beigelegten Eigenschaften sind also zu leugnen.

2) Vierte Antinomie: die Folgerungen aus dieser Voraussetzung für das Nichteins, §. 71 b—74.

a) Thesis, §. 71 b—73.

Das Nichteins als solches ist ein Verschiedenes, §. 71 b. Vom Eins aber kann es nicht verschieden sein, da dieses nicht ist; also von sich selbst, §. 71 b. Von sich selbst verschieden sein kann es aber, da das Eins nicht ist, nicht dadurch daß es in verschiedene Einheiten, sondern nur dadurch daß es in verschiedene Massen getheilt ist welche selbst keine Einheit in sich haben, §. 72. Diese Massen nun werden zwar nur als Einheiten, in den Verhältnissen der Zahl, der Gleichheit und Ungleichheit, der Begrenzung und Unbegrenztheit, vorgestellt werden oder erscheinen können, in Wahrheit aber sind sie dieses Alles nicht, sondern nur das rein auseinandergefallene Viele, §. 72. 73.

b) Antithesis, §. 74.

Da das Nichteins nicht Eins ist, kann es auch nicht Vieles sein, denn das Viele besteht aus vielen Eins. Dann kann es aber auch nicht als Eins oder Vieles erscheinen, denn von dem Nichtseienden ist nicht bloß keine Erkenntniß, sondern auch keine Vorstellung möglich. Somit erscheint es auch nicht als einerlei oder verschieden, berührend oder getrennt u. s. w. Wenn das Eins nicht ist, so ist überhaupt Nichts.

C. Das scheinbare Gesammtergebniß des zweiten Theils, §. 74 b.

Parmenides.

Kephalos erzählt.

In seiner Wiedererzählung treten auf: Adeimantos, Glaukon, Antiphon, Pythodoros, Sokrates, Zenon, Parmenides, Aristoteles.

1. (§. 1.) [Steph. III. p. 126.] Als wir aus unserer Heimat Klazomenai nach Athen gekommen waren, trafen wir dort auf dem Markte Adeimantos und Glaukon. Und Adeimantos, mich bei der Hand fassend, sprach: sei gegrüßt, Kephalos, und wenn ich dir hier mit Etwas dienen kann was in meinen Kräften steht, so sage es.

Ei, erwiderte ich, gerade zu dem Zwecke bin ich ja hieher gekommen, um euch um Etwas zu bitten.

So sprich uns denn deine Bitte aus, versetzte er.

Und ich fragte ihn: wie hieß doch gleich euer Bruder von mütterlicher Seite? denn ich habe seinen Namen vergessen. Er war nämlich noch ziemlich ein Kind als ich das vorige Mal aus Klazomenai hieher zum Besuche gekommen war, und viele Zeit ist schon seitdem verstrichen. Sein Vater indeß hieß, dünkt mich, Pyrilampes.

Ja wohl, antwortete er, und er selbst heißt Antiphon. Doch weßhalb fragst du eigentlich hiernach?

Diese da, entgegnete ich, sind Landsleute von mir*) und der Philosophie in hohem Grade ergeben, und da haben sie denn nun erfahren daß dieser Antiphon viel mit einem gewissen Pythodoros, einem Freunde und Jünger des Zenon, verkehrt und die Unterredung welche einst Sokrates mit dem Zenon und Parmenides gepflogen durch wiederholtes Anhören derselben aus dem Munde des Pythodoros seinem Gedächtniß angeeignet habe.

Ja, so verhält sich die Sache, erwiderte er.

Nun, eben diese Unterredung, sprach ich, wünschen wir von ihm mitgetheilt zu hören.

Nun, das wird ohne Schwierigkeiten von Statten gehen, versetzte er; denn als ein heranreifender Jüngling hat er dieselbe mit großem Eifer sich eingeprägt, während er jetzt freilich nach dem Vorbilde seines gleichnamigen Großvaters sich (vielmehr) meistens mit der Reitkunst zu beschäftigen pflegt. Also**) wenn es sein muß,***) laßt uns zu ihm gehen, denn gerade eben ist er von hier nach Hause gegangen, und er wohnt hier in der Nähe in Melite.†)

[p. 127.] (§. 2.) Nachdem wir nun solches miteinander verhandelt hatten, machten wir uns auf und trafen den Antiphon zu Hause, wo er eben dem Schmiede einen Zaum zur Ausbesserung übergab. Nachdem er nun diesen abgefertigt hatte, theilten seine

*) Das τι hinter πολῖται ist mit Recht nach Heindorfs und Asts Vermuthung von Stallbaum, den Zürchern, Hermann, Wagner gestrichen.

**) Stallbaum: „Indessen."

***) Sehr ansprechend vermuthet Heindorf δοκεῖ statt δεῖ: „wenn ihr wollt."

†) Attischer Demos (Flecken).

Brüder ihm mit weßhalb wir gekommen waren, und er erkannte mich noch wieder von meinem vorigen Aufenthalte her und hieß mich willkommen. Und als wir ihn nun baten uns jene Unterredung mitzutheilen, sträubte er sich Anfangs, denn es sei das, sagte er, eine schwierige Aufgabe, dann aber ließ er sich denn doch dazu herbei.

(§. 2b.) Und so erzählte denn Antiphon, wie Pythodoros ihm mitgetheilt habe, es seien einst zu den großen Panathenaien Zenon und Parmenides (nach Athen) gekommen. Parmenides nun sei schon hoch bejahrt und ganz grau gewesen, aber noch (immer) schön und stattlich von Ansehen, gegen fünfundsechzig Jahre und darüber alt, Zenon habe deren aber damals nahe an vierzig gezählt, sei schlank und von anmuthigem Aeußerem gewesen und habe dafür gegolten einst der Geliebte des Parmenides gewesen zu sein. Eingekehrt aber waren sie, wie Antiphon sagte, bei Pythodoros außerhalb der Stadt in Kerameikos, und dahin seien denn auch Sokrates und viele Andere mit ihm gekommen, in der Absicht den Zenon seine Schrift vorlesen zu hören, denn diese sei damals auf diese Weise zuerst in Athen bekannt geworden, indem jene beiden Männer sie zu diesem Zwecke mitgebracht; Sokrates sei damals aber noch sehr jung gewesen.

(§. 3.) Vorgelesen nun habe ihnen Zenon dieselbe selbst Parmenides aber sei gerade außer Hause und es sei nur noch sehr wenig von der Vorlesung übrig gewesen, als Pythodoros selbst, wie er sagte, von draußen hereingetreten sei und mit ihm Parmenides und Aristoteles, welcher (später) zu den Dreißig gehörte, und so hätten sie nur noch wenig von dem Buche gehört. Indessen habe er selbst schon früher den Zenon es ihm vorlesen hören.

2. (§. 3b.) Da habe denn nun Sokrates, nachdem er es angehört, den Zenon gebeten die erste Voraussetzung der ersten Er-

örterung noch einmal zu lesen und, als dieß geschehen war, gesagt: wie, Zenon, meinst du dies, wenn das Seiende Vieles ist, daß dann dasselbe doch nothwendig sowohl ähnlich als unähnlich sein müsse und dies doch unmöglich sei? denn das Unähnliche könne doch unmöglich ähnlich und das Aehnliche unmöglich unähnlich sein; sind das nicht deine Worte?

Ja, habe Zenon geantwortet.

(§. 4.) Also, wenn unmöglich das Unähnliche ähnlich und das Aehnliche unähnlich sein könne, so sei es auch unmöglich daß Vieles sei, denn wenn Vieles wäre, so würde ihm jenes Unmögliche widerfahren. Nicht wahr, das ist es was deine Beweisführungen bezwecken: sie sollen allem gewöhnlich Angenommenen zuwider*) darthun daß es keine Vielheit gibt? und du glaubst daß hiefür jede von den Erörterungen deines Buches je Einen Beweis liefert, so daß du demnach meinst eben so viele Beweise gegeben zu haben als die Zahl der Erörterungen ist in welche deine Schrift zerfällt, dafür daß es eben keine Vielheit gibt? nicht wahr, so ist deine Meinung, oder verstehe ich dich nicht richtig?

[p. 128.] Nein, habe Zenon erwidert, sondern du hast ganz richtig die Absicht meiner ganzen Schrift begriffen.

Ich erkenne (also wohl), Parmenides, habe sich Sokrates jetzt an den Letzteren gewandt, daß Zenon nicht bloß durch alle anderen Bande der Freundschaft ganz dein eigen sein will, sondern auch durch diese Schrift. Denn er hat gewissermaßen nur gerade Dasselbe geschrieben wie du und versucht bloß, indem er die Sache vom entgegengesetzten Ende anfaßt, uns zu täuschen und uns glauben zu machen er sage etwas Anderes. Du nämlich sagst in deinem

*) Stallbaum: „durch alle ihre Auseinandersetzungen hindurch."

Gedicht, das All sei Eins, und bringst dafür schöne und treffende Beweise bei, er aber sagt nun wieder, es sei nicht Vieles, und liefert dafür auch seinerseits gar viele und gar starke Beweise.

(§. 5.) Dies nun, daß der Eine behauptet, es gebe nur Eins, und der Andere, es gebe nicht Vieles, und daß jeder von Beiden sich so ausdrückt daß er in keinem Stücke Dasselbe gesagt zu haben scheint wie der Andere, während sie doch nahezu in Allem Dasselbe sagen, das ist offenbar für uns Andere zu hoch, und diese Art einer Beweisführung geht über unseren Gesichtskreis hinaus.

Du magst wohl Recht haben, Sokrates, habe da Zenon bemerkt, nur aber hast du denn doch den wahren Standpunkt meiner Schrift nicht durchweg richtig erkannt, so sehr du auch wie ein tüchtiger lakonischer Jagdhund*) die Fährten meiner Darstellung verfolgst und ihr bis in ihre Schlupfwinkel nachspürst. Denn zuvörderst bist du darin im Irrthum: meine Schrift will gar nicht so ernst und großartig auftreten, als wollte sie, während sie wirklich in der von dir angegebenen Absicht geschrieben ist, den Leuten diesen ihren Zweck verbergen und dieselben glauben machen als führe sie noch etwas ganz Besonderes im Schilde. Vielmehr ist dies nur ein ganz zufälliger Schein von ihr, und in Wahrheit ist sie dazu bestimmt eben dem Satze des Parmenides zu Hülfe zu kommen gegen diejenigen welche ihn lächerlich machen zu können glauben, indem sie meinen, der Satz, es gebe nur Eines, verwickle sich nothwendig in vielerlei Ungereimtheiten und Widersprüche mit sich selbst. Eben deßhalb wendet sich also diese Schrift gegen Diejenigen die

*) Diese waren besonders geschätzt wegen ihres scharfen Geruchs und ihrer Schnelligkeit.

da vielmehr behaupten, es gebe Vieles, und gibt ihnen jene ihre Vorwürfe in noch verstärktem Maße*) zurück, indem sie zu zeigen sucht daß ihre Voraussetzung, es gebe Vieles, noch weit größere Ungereimtheiten nach sich zieht, wenn man derselben nur gehörig zu Leibe geht, als die, es gebe nur Eines.

(§. 6.) In solcher Art von Streitlust ward sie von mir, da ich noch Jüngling war, geschrieben, und da entwendete mir Jemand das Manuscript (und veröffentlichte es), so daß mir nicht einmal erst zu überlegen vergönnt war ob ich dasselbe überhaupt ans Licht ziehen solle oder nicht. In der Beziehung also mindestens,**) Sokrates, bist du im Irrthum, daß du dies Buch nicht von der Streitlust eines Jünglings, sondern von dem Ehrgeiz eines gereiften Mannes geschrieben glaubst, obgleich du im Uebrigen, wie schon bemerkt, Dasselbe nicht übel abgeschildert hast.

3. Wohl, ich nehme das an, habe Sokrates erwidert, und glaube daß es sich so verhält wie du angibst; das aber sage mir: bist du nicht der Ansicht daß es einen Begriff der Aehnlichkeit an und für sich gibt [p. 129] und auf der anderen Seite wiederum etwas demselben Entgegengesetztes, Das was wahrhaft unähnlich ist, und daß an diesen beiden sowohl ich als auch du und alles Andere, was wir Vieles nennen, Theil haben, und daß Dasjenige was an der Aehnlichkeit Theil hat (eben dadurch) ähnlich wird, in so weit und bis zu dem Grade als es an ihr Theil hat, was aber

*) Wörtlich: „Dies und mehr noch." Heindorf, Schleiermacher und Th. C. Schmidt wollen ταῦτα statt ταῦτα: „Dasselbe und mehr noch."

**) γοῦν aus dem Bodl. und drei andern guten Handschriften statt οὖν mit Hermann und Wagner.

an der Unähnlichkeit (eben dadurch) unähnlich, und was an Beidem (eben dadurch) Beides? Und wenn da nun Alles an diesen beiden doch eben einander entgegengesetzten Begriffen Theil hat, und durch eben diese Theilnahme an beiden unter einander (zugleich) ähnlich und unähnlich ist, was ist daran zu verwundern? (§. 7.) Freilich wenn Jemand nachwiese daß das Aehnliche an sich unähnlich und das Unähnliche an sich ähnlich werde, das wäre, mein' ich, ein Wunder; wenn aber Dem was an Beidem Theil hat auch Beides widerfährt, so scheint mir wenigstens, Zenon, dies keineswegs auffallend zu sein, eben so wenig wie wenn Jemand zeigt daß Alles Eins durch die Theilnahme an dem Eins (an sich) und zugleich auch wiederum Vieles durch die Theilnahme an der Vielheit an sich sei; aber wenn Jemand jenes wahrhaft so zu nennende Eins selber als Vieles und eben so jene (wahrhafte) Vielheit als Eins aufwiese, das allerdings würde mich Wunder nehmen. Und mit allem Anderen steht es eben so: wenn Jemand darzuthun vermöchte daß die Gattungs- und Artbegriffe oder Ideen selbst die ihnen geradeswegs entgegengesetzten Beschaffenheiten und Zustände in sich aufnähmen und an sich trügen, so würde das verwundernswerth sein, wenn aber Jemand darthut daß ich zugleich Einer und Vieles bin, was ist daran zu verwundern? wenn er, um nachzuweisen daß ich Vieles bin, geltend macht daß ja ein Anderes Dasjenige ist was sich an meiner rechten, und ein Anderes was sich an meiner linken, ein Anderes was sich an der vordern, und ein Anderes was sich an der hinteren Seite meines Körpers, ein Anderes eben so was sich oben, und ein Anderes was sich unten an demselben befindet? denn ich habe ja eben wirklich, sollte ich denken, an der Vielheit Theil. Und wenn er darthun will daß ich Eins bin, so wird er sagen daß ich hier unter uns Sieben eben Ein Mensch bin; denn ich habe ja

auch an dem Eins Theil; und so wird sein Nachweis für Beides zutreffend sein. Wenn daher Jemand dergleichen Dinge wie z. B. Steine, Hölzer und sonst Derartiges als Einheiten und Vielheiten zugleich aufzuweisen unternimmt, so werden wir zugeben, er habe sie uns wirklich als Vieles und Eines zugleich erwiesen, aber nicht das Eine (selbst) als Vieles und das Viele (selbst) als Eines, und er behauptet damit gar nichts Besonderes, sondern nur Das was Jedermann zugeben wird. (§. 8.) Falls aber Jemand in der von mir eben bereits bezeichneten Weise zuvörderst die Ideen selber (von den Dingen) absonderte und sie als an und für sich seiend hinstellte, wie z. B. die der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, der Vielheit und Einheit, der Ruhe und Bewegung*) und so fort, und falls er dann bewiese daß diese selber mit einander vermischt und von einander getrennt werden könnten, dann würde ich für mein Theil mich gar erstaunlich wundern, lieber Zenon. Jene deine Auseinandersetzungen scheinen mir nun allerdings gar wacker durchgeführt, aber doch würde ich, wie gesagt, noch weit mehr Denjenigen bewundern welcher eben dieselbige**) Schwierigkeit (auch) als in die Ideen selbst auf mannigfache Weise verflochten, [p. 130.] welcher sie, eben so wie du in dem mit den Sinnen Wahrnehmbaren, so auch in dem nur mit der Vernunft Erfaßbaren aufzudecken vermöchte.

4. (§. 8 b.) Als Sokrates so gesprochen, erzählte Pythodoros, habe er seinerseits geglaubt daß Parmenides und Zenon

*) Diese sechs Beispiele scheinen nach Phaidr. §. 97 mit besonderer Rücksicht auf den Inhalt von Zenons Beweisführung gewählt zu sein. (Neumann.)

**) *τὴν αὐτὴν* statt *τὴν αὐτὴν ταύτην* mit Hermann aus dem Bodl. und drei andern Handschriften.

Alles was er vorgebracht Stück für Stück unwillig aufnehmen würden, allein Beide hätten dem Sokrates nicht bloß große Aufmerksamkeit geschenkt, sondern auch häufig beifällig lächelnd einander angeblickt und so ihre Bewunderung desselben zu erkennen gegeben. Und Parmenides habe dieselbe denn auch, als Jener geendet, mit Worten ausgedrückt, indem er sprach: o Sokrates, wie sehr verdienst du Bewunderung um deines Forschertriebes willen! und nun sage mir: hast du selbst jene Sonderung gemacht die du eben aussprachst, indem du als ein Gesondertes jenes Etwas hinstellst was du an sich seiende Ideen nennst, und wiederum als ein Gesondertes die Dinge welche an ihnen (bloß) Antheil haben, und scheint dir wirklich die Aehnlichkeit an sich Etwas zu sein gesondert von derjenigen Aehnlichkeit welche wir an uns tragen, und ebenso die Einheit und Vielheit und Alles was du sonst eben von Zenon hörtest?

Allerdings, habe Sokrates erwidert.

(§. 9.) Und denkst du auch über Alles was von folgender Art ist ebenso: nimmst du auch eine für sich bestehende Idee des Gerechten, des Schönen, des Guten und alles Anderen an was dahin gehört?

Ja, habe Sokrates geantwortet.

Und ferner, auch eine Idee des Menschen gesondert von uns, und andere ähnliche Ideen gesondert von Allem was Unseresgleichen ist, nicht bloß eine Idee des Menschen also, sondern (z. B.) auch eine Idee des Feuers und [auch]*) des Wassers?

*) Ficinus scheint *ἢ καὶ πυρὸς ἢ ὕδατος* gelesen zu haben, was Heindorf nicht übel findet und was jedenfalls dem Sinne besser entspricht. Demgemäß habe ich das „auch" in eckige Parenthesen gesetzt.

Ich war oftmals, habe Jener verſetzt, in Zweifel darüber, Parmenides, ob ich auch in Betreff dieſer Gegenſtände ebenſo urteilen ſolle als in Betreff jener oder anders.

Und gewiß biſt du auch über ſolche Dinge bei denen es ſogar lächerlich ſcheinen könnte, wie z. B. über Haar, Koth, Schmutz und was ſonſt*) recht verachtet und geringfügig iſt, in Verlegenheit, ob es auch von einem jeglichen unter ihnen eine für ſich beſtehende Idee gebe, welche verſchieden iſt von dieſen Gegenſtänden ſelbſt, die wir mit Händen greifen können, oder aber nicht.

Keineswegs, habe Sokrates geantwortet, vielmehr meine ich daß dieſe Dinge wohl eben Daſſelbe auch ſind wie wir ſie ſehen, und daß es doch allzu ſeltſam herauskommen würde wenn man auch von ihnen beſondere Ideen annehmen wollte. Freilich hat mich hin und wieder ſchon der Gedanke beunruhigt, ob ſich die Sache nicht bei allen Dingen ganz auf die gleiche Art verhalte, in der Folge aber, wenn ich bei dieſen Dingen zu ſtehen komme, wende ich ihnen ſchnell wieder den Rücken, aus Furcht hier in einen wahren Abgrund der Albernheit zu verſinken und in demſelben umzukommen; und wenn ich dagegen dann wieder bei jenen angelangt bin, von denen wir ſo eben behaupteten es gebe von ihnen Ideen, ſo beſchäftige ich mich gern mit ihnen und verweile bei ihnen mit Freuden.

(§. 10.) Du biſt eben noch jung, Sokrates, habe da Parmenides geſprochen, und die Philoſophie hat dich noch nicht ſo ergriffen wie ſie dich, glaube ich, einſt noch ergreifen wird, wenn du keins dieſer Dinge mehr geringſchätzeſt,**) jetzt aber nimmſt du

*) ἄλλο ὅ τι aus den beſſern Handſchriften ſtatt ἄλλο τι mit Hermann und Wagner.

**) Dieſer treffliche Gedanke ſteht gewiß nicht nach einem ſpätern Skeptiker aus, wohl aber iſt er Platons würdig.

noch zu viel Rückſichten auf Menſchenmeinungen in Folge deiner Jugend.

5. (§. 10 b.) Das nun aber ſage mir, ſcheint es dir alſo wirklich ſo wie du ſagſt, daß es gewiſſe begriffliche Weſenheiten gebe, von denen alles Andere was wir hier wahrnehmen in Folge ſeiner Theilnahme an ihnen ſeinen Namen trägt, [p. 131.] wie z. B. Dasjenige was an der Aehnlichkeit Theil hat eben dadurch auch ähnlich, und was an der Größe groß und was an der Gerechtigkeit und Schönheit gerecht und ſchön wird?

Allerdings, habe Sokrates erwidert.

Nun muß aber doch wohl Alles was auf dieſe Weiſe Theil nimmt entweder an der ganzen Idee Theil nehmen oder an einem Theile derſelben? oder iſt außerdem noch eine dritte Art der Theilnahme möglich?

Nein, wie wäre das denkbar? habe Sokrates geantwortet.

Scheint dir alſo die ganze Idee, da ſie doch nur Eine iſt, in jedem Einzelnen von dem Vielen zu ſein? oder wie denkſt du dir die Sache?

Nun, was hindert daran, Parmenides, ſo habe die Erwiderung des Sokrates gelautet, daß dem alſo ſei?

Als Eine und dieſelbe alſo ſoll ſie in den vielen geſondert von einander Beſtehenden zugleich ganz und gar enthalten ſein! wird ſie denn nicht ſo von ſich ſelber geſondert ſein?

Das doch wohl nicht, habe Sokrates gemeint, ſo fern ja doch auch der Tag als Einer und derſelbe an vielen Orten zugleich und darum doch um Nichts mehr von ſich ſelber geſondert iſt. Kann denn nicht ſo auch jede beſondere Idee in allen Dingen zugleich dieſe Eine und ſelbige ſein?

(§. 11.) Recht niedlich, lieber Sokrates, ſei die Antwort des Parmenides geweſen, machſt du das Eine zu Demſelben an vielen

Orten zugleich, denn auf diese Weise könntest du ja auch viele Menschen mit Einem Segeltuche bedecken und dann sagen daß dieß Eine ganz über Vielen sei; oder meinst du daß du es nicht gerade so machst? *)

Du magst Recht haben, habe Jener zugegeben.

Und nun sage einmal, wäre wohl das Segeltuch über Jedem ganz oder vielmehr nur ein Theil desselben über den Einen und ein anderer über den Anderen?

Das Letztere.

Theilbar also, habe Parmenides fortgefahren, lieber Sokrates, wären darnach die Ideen selbst, und Das was an ihnen Theil hat hätte nur an einem Theile von ihnen Theil, und nicht mehr wäre in jedem Einzelnen die ganze Idee, sondern nur ein Theil von einer jeden.

So kommt es allerdings heraus.

Möchtest du nun wohl behaupten, lieber Sokrates, daß uns die einheitliche Idee in Wahrheit theilbar sei? Und wird sie dann noch wirklich Eins sein?

Keineswegs, habe Sokrates geantwortet.

Siehe nämlich zu, habe Parmenides weiter bemerkt, wenn du die Größe selbst theilen willst, und ein jedes von den vielen großen Dingen durch einen kleineren Theil als die Größe selbst groß sein soll, ob damit wohl nicht etwas Sinnloses zu Tage kommen wird.

Allerdings, habe Sokrates zugegeben.

Und ferner, wenn Etwas einen kleinen Theil vom Gleichen (an sich) erhält, dann soll es dadurch Etwas besitzen wodurch es,

*) Diese Beispiele sprechen für die Inhärenz der Dinge in den Ideen und nicht umgekehrt für die Immanenz der Ideen in den Dingen, zumal im Zusammenhang mit §. 15 i. A.

obwohl dieses kleiner ist als das Gleiche selbst, irgend Etwas gleich ist?

Unmöglich.

Und gesetzt, es habe Jemand von uns einen Theil von dem Kleinen, so wird doch das Kleine größer sein als eben dieser Theil, *) eben weil derselbe nur ein Theil von ihm ist, und so wird denn das Kleine selber größer werden, und Dasjenige welchem der von dem Kleinen hinweggenommene Theil hinzugefügt wird soll durch denselben **) kleiner werden und nicht größer als zuvor. ***)

Auch das dürfte unmöglich sein, habe Sokrates eingeräumt.

(§. 12.) Auf welche Weise also, lieber Sokrates, habe nun Parmenides gesprochen, soll an den Ideen nach deiner Meinung das Andere Theil haben, wenn es doch weder an Theilen noch auch an dem Ganzen derselben Theil zu haben vermag?

Ja beim Zeus! habe Jener erwidert, es scheint mir keineswegs leicht hierüber etwas Bestimmtes festzusetzen.

Und wie nun, was meinst du zu Folgendem?

Nun?

[p. 132.] Ich denke daß du aus folgendem Grunde annimmst, jede Idee sei eine Einheit. Sobald dir vielerlei Dinge groß zu sein scheinen, so dünkt es dich doch wohl, wenn du sie im Ganzen überblickst, in allen Eine und dieselbe Form zu sein, und deßhalb nimmst du an, das Große sei nur Eines. †)

*) τούτου δὲ αὐτοῦ nach den Handschriften mit Hermann und Wagner statt τοῦτο δὲ αὐτό (Heindorf, Ast, Bekker, Schmidt, Stallbaum, Zürcher), s. Hermann's Vorr.

**) τούτῳ nach Schleiermacher statt τοῦτο.

***) Die Absurdität liegt darin daß Etwas, dadurch daß ihm Etwas hinzugefügt wird, kleiner statt größer werden soll.

†) Daß dieser erkenntnißtheoretische Grund wirklich der nächste

Du haſt ganz Recht, habe Sokrates verſetzt.

Wie aber iſt es nun mit der Größe an ſich und mit den anderen großen Dingen? Wenn du beide wiederum ebenſo mit dem Auge des Geiſtes überblickſt, wird es dir da nicht ſo vorkommen müſſen als gebe es andererſeits ein drittes Großes, durch welches dieſe beiden als groß erſcheinen?

So ſcheint es.

Noch eine andere Idee der Größe wird alſo auf dieſe Weiſe zum Vorſchein kommen, neben dieſer Größe an ſich und den großen Dingen welche an ihr Theil haben, und über dieſen noch wieder eine andere, durch welche dieß Alles groß iſt; indeß wird dir auf dieſe Weiſe eine jede von den Ideen nicht mehr Eine ſein, ſondern unermeßlich an Vielheit.

6. (§. 12 b.) Aber, lieber Parmenides, habe Sokrates eingewandt, ob nicht etwa jede von dieſen Ideen eben nur ein Gedanke *) iſt und ihr eben (als ſolchem) nirgends anders zu ſein zukommt als in der Seele? denn auf dieſe Weiſe bliebe eine jede eine Einheit und erlitte nicht mehr das was ſich eben herausſtellte.

(§. 13.) Aber wie? habe dagegen Parmenides bemerkt, wäre

für die Setzung von Ideen iſt erhellt aus dem Theaitetos. (Ribbing a. a. O. I. S. 222. 229.)

) Oder noch genauer: „ein bloßer ſubjectiver Gedanke," nicht aber, wie Ueberweg in Jahns Jahrb. LXXXIX. S. 123 f. (vgl. Logik 2. A. S. 108. Anm.) überſetzt: „ein Begriff," ſ. dagegen den folgenden §. 13. Damit verlieren aber ſeine weiteren, an ſich richtigen, hieran angeknüpften Behauptungen alle Bedeutung. Daß nur die Einzeldinge etwas Objectives und Reales, die Begriffe aber bloße Gedankendinge ſeien, war die Lehre von Platon's Mitſchüler Antiſthenes, ſ. Zeller Phil. d. Gr. 2. Aufl. II a. S. 209 ff., gegen den daher wohl das Folgende polemiſch gerichtet iſt.

nun jeder von dieſen Gedanken Eins, aber dabei ein Gedanke von Nichts?

Das iſt unmöglich, habe der Andere entgegnet.

Sondern vielmehr von Etwas?

Ja.

Und zwar von etwas Seiendem oder von etwas Nichtſeiendem?

Das Erſtere.

Und zwar von einem gewiſſen Einen, welches jener Gedanke als in allen jenen Dingen befindlich bemerkt, als Eine (und dieſelbe) Geſtaltung? Nicht wahr?

Ja.

Und ferner die Idee ſelber wird eben dieß ſein was ſo vom Gedanken als Eins erkannt wird, indem es immer Daſſelbige in allen jenen Dingen iſt. Nicht wahr?

Das ſcheint wiederum nothwendig.

Und wie nun? habe Parmenides weiter bemerkt, wenn du doch behaupteſt daß alles Andere an den Ideen Theil habe, mußt du da nicht (auf dieſe Weiſe) nothwendig annehmen, entweder daß ein Jegliches von dieſem Anderen mit Gedanken begabt ſei und daß ſo Alles denke, oder aber daß es Gedanken in ſich tragen könne, ohne doch zu denken?*)

(§. 13 b.) Nein freilich, habe Sokrates zugegeben, auch das hat keinen Sinn. Aber, lieber Parmenides, eigentlich ſcheint es ſich mir damit ſo zu verhalten: dieſe Ideen ſtehen gleichſam als die

*) Die Ueberſetzung dieſer Stelle iſt eigentlich ſchon eine Verbeſſerung der ungenauen Ausdrucksweiſe des Originals (ſ. Schleiermacher I, 2. S. 290): „entweder daß ein Jegliches von dieſem Anderen aus Gedanken beſtehe und Alles denke, oder aber daß es Alles Gedanken ſeien und es doch nicht denke?"

Musterbilder im Bereiche des Daseins da, alles Andere aber ist ihnen ähnlich und als ihre Abbilder anzusehen, und jene Theilnahme desselben an den Ideen ist keine andere als eben die daß es ihnen nachgebildet ist.

Wenn nun, habe Parmenides entgegnet, Etwas der Idee ähnlich ist, ist es da wohl möglich daß nicht (auch) diese letztere jenem ihr Nachgebildeten in so weit ähnelt als jenes ihr ähnlich gemacht worden ist? Oder gibt es irgend ein Mittel um zu bewirken daß Etwas Demjenigen ähnlich sein könne welches nicht selbst wieder ihm ähnlich ist?

Nein.

Muß also nicht ganz nothwendigerweise (auf diese Art) das Aehnliche mit dem Aehnlichen an Einer und derselben (gemeinsamen) Idee Theil haben?

Ja wohl.

Nun war aber doch wohl das woran das Aehnliche Theil haben muß, um eben ähnlich zu sein, eben nichts Anderes als die Idee selber?

Allerdings.

(§. 14.) Allein nun ist es sonach ganz unmöglich daß Etwas der Idee ähnlich sei und die Idee etwas Anderem, denn sonst wird stets neben der Idee noch wieder eine andere Idee zum Vorschein kommen und, wenn diese irgend Etwas ähnlich ist, abermals eine andere. [p. 133.] Und so wird unaufhörlich immer wieder eine neue Idee hervortreten, wenn die Idee Demjenigen was an ihr Theil hat ähnlich ist.

Du hast ganz Recht.

Also auch nicht durch Aehnlichkeit nimmt alles Andere an den Ideen Theil, sondern man muß nach einer anderen Art und Weise suchen wie es an ihnen Theil nimmt.

So scheint es.

(§. 14 b.) Siehst du also, Sokrates, habe Parmenides gesagt, wie groß die Schwierigkeit ist, wenn Jemand Ideen als gesonderte an und für sich seiende Wesenheiten aufstellt?*)

Ja freilich.

Wisse denn, habe er fortgefahren, daß du, um es gerade herauszusagen, die ganze Schwierigkeit noch nicht einmal ahnst welche damit verbunden ist wenn du jedesmal eine Idee von den betreffenden Dingen absondern und als eine (in sich geschlossene) Einheit aufstellen willst.**)

Wie so denn? habe Sokrates gefragt.

Es lassen sich noch viele Bedenken hiegegen geltend machen, habe Jener versetzt, das größte aber ist folgendes. Wenn Jemand behauptete daß den Ideen nicht einmal die Erkennbarkeit zukomme, falls sie diejenige Beschaffenheit an sich trügen welche wir für ihnen nothwendig beiwohnend erklärten, so würde man diese Behauptung nicht als unrichtig zu erweisen vermögen, es sei denn daß der Widersacher***) ein vielseitig durchgebildeter und wohlerfahrener Mann

*) Ich übersetze die Lesart des Bodl., in welcher ὡς fehlt, im Anschluß an Hermann.

**) Die verschiedenen möglichen Constructionen und Erklärungen dieser Stelle hat Schmidt gut entwickelt und beurteilt: τῶν ὄντων hängt von ἀφοριζόμενος ab. Wörtlicher also: „wenn du jede Idee, immer von den Dingen sie sondernd, als Eins (d. h. in sich geschlossen und von allen andern Ideen unterschieden) setzen willst.“ Auffallend aber ist daß Schmidt nicht erkannt hat wie diese Erklärung nothwendig die Tilgung von τι oder seine Umstellung unmittelbar hinter ἓν verlangt.

***) Nach Stallbaum und Wagner vielmehr: „der sie Bestreitende;“ s. aber dagegen das von Heindorf Bemerkte, sowie §. 18.

und nicht ohne hohe Gaben wäre und ſich demzufolge geneigt zeigte einer gar umfänglichen und weit ausholenden Auseinanderſetzung zu folgen. Auf jede andere Weiſe möchte Derjenige welcher behauptet daß die Ideen nothwendig unerkennbar ſeien vom Gegentheil nicht zu überzeugen ſein.

Warum denn, Parmenides? habe Sokrates gefragt.

(§. 15.) Weil ich glaube, Sokrates, daß du und jeder Andere welcher einer jeden von ihnen*) ein an und für ſich beſtehendes Sein zuſchreibt zuvörderſt dieß zugeben muß daß keine dieſer Weſenheiten ſich in und bei uns befinde.

Gewiß, denn wie könnte ſonſt jede an und für ſich ſein? habe Sokrates geantwortet.

Wohl geſprochen! habe hierauf Jener bemerkt. Ferner aber haben auch diejenigen Ideen welche nur in Wechſelbeziehung auf einander Dasjenige ſind was ſie ſind**) dieſes ihr Weſen lediglich unter ſich, und nicht in Beziehung auf dieſe Abbilder hier bei uns oder wofür man ſie ſonſt erklären will, von Demjenigen welches, je nach dem Antheile welchen wir an ihm haben, uns unſere jedesmaligen Benennungen verleiht, und ebenſo ſtehen dieſe ihnen gleichnamigen Gegenſtände hier bei uns lediglich in Beziehung unter ſich und nicht auf die Ideen, und gehören einander und nicht jenen an, die ihrerſeits auch mit ihnen den gleichen Namen führen.

Wie meinſt du das? habe Sokrates gefragt.

Wenn z. B., habe Parmenides geantwortet, hier unter uns Jemand der Herr oder der Sklave eines Andern iſt, ſo iſt er doch

*) Das αὐτοῦ hinter αὐτὴν hat Hermann mit Recht mit dem Bodl. weggelaſſen, Wagner wenigſtens in Parentheſe geſetzt.

**) Vgl. Sophiſt p. 225. S. 392 der Ueberſ. Zeller Plat. Stud. S. 193.

wohl nicht der Sklave des Herrn an ſich, welcher das wahrhafte Weſen alles Herrenthums in ſich faßt, noch der Herr des Sklaven an ſich welcher das wahre Weſen des Sklaventhums in ſich ſchließt, ſondern Beides, Herr wie Sklave, iſt er als Menſch in Bezug auf einen anderen Menſchen; und ebenſo iſt andererſeits das Herrenthum an ſich Dasjenige was es iſt in Beziehung auf das Sklaventhum an ſich, und deßgleichen das Sklaventhum iſt Sklaventhum an ſich in Rückſicht auf das Herrenthum an ſich; und nicht üben die hier bei uns beſtehenden Verhältniſſe in Beziehung auf die unter den Ideen beſtehenden noch die letzteren in Beziehung auf die erſteren ihre Wirkſamkeit aus, [p. 134.] ſondern, wie geſagt, die Ideen ſind rein an und für ſich und ſtehen nur unter ſich in Verhältniß, und hier mit den Dingen bei uns geht es ebenſo. Oder verſtehſt du nicht was ich meine?

Ja wohl, habe Sokrates erwidert, ich verſtehe es durchaus.

7. (§. 16.) Wird demnach, habe Parmenides fortgefahren, nicht die Erkenntniß an ſich, die das wahre Weſen alles Erkennens in ſich faßt, Erkenntniß derjenigen Wahrheit und Wirklichkeit welche eigentlich ſo zu heißen verdient, der Wahrheit und Wirklichkeit an ſich ſein?

Allerdings.

Und jede Sondererkenntniß welche wahrhaft ſo zu heißen verdient*) wird demnach Erkenntniß eines beſonderen von den wahrhaft wirklichen Gegenſtänden ſein; nicht wahr?

Ja.

*) Der Anſtoß welchen Ueberweg in Jahns Jahrb. LXXXIX. S. 124 an dieſer Stelle nimmt erledigt ſich wohl durch die bloße Verweiſung auf Tim. p. 30 f. §. 40 f. (vgl. dazu die Anm. 46—48) bereits hinlänglich.

Unsere (menschliche) Erkenntniß aber muß sich die nicht (hiernach lediglich) auf diese unsere Wahrheit und Wirklichkeit beziehen und ferner jede unserer Sondererkenntnisse lediglich die Erkenntniß von irgend einem besonderen unter den Dingen unserer Welt sein?

Nothwendigerweise.

Nun aber gehörten doch die Ideen selbst, wie du zugegeben hast, nicht zu unsern Besitzthümern, und es ist unmöglich daß sie sich hier bei uns (und unter den Dingen unserer Welt) befinden.

So ist es.

Erkannt aber werden von der an sich seienden Idee der Erkenntniß alle die an sich seienden Gattungen (des Seins) jede nach ihrer Besonderheit?

Ja.

Diese Idee aber besitzen wir nicht.

Nein.

Folglich wird von uns keine der Ideen erkannt, eben weil die Erkenntniß an sich uns nicht zu Theil geworden ist.

So scheint es.

Unerkennbar also ist uns das wahre Wesen des Schönen an sich und des Guten und überhaupt alles Dasjenige was wir als an sich seiende Ideen annehmen.

So scheint es.

Und nun erwäge auch Folgendes, was noch schlimmer ist.

Nun?

(§. 17.) Wirst du behaupten oder nicht, wenn anders es eine rein an sich seiende Idee der Erkenntniß gibt, daß diese viel genauer als unsere Erkenntniß ist, und wird nicht jene Art von Schönheit weit vollkommener sein als die welche sich unter uns findet, und wird es nicht mit allem Anderen ebenso stehen?

Ja.

Wirst du also nicht, wofern überhaupt irgend Etwas der Erkenntniß an sich theilhaftig ist, Niemandem sonst als Gott selber*) diese allergenaueste und allervollkommenste Erkenntniß zuschreiben?

Nothwendigerweise.

Wird nun aber andrerseits Gott vermögen die Dinge hier bei uns zu erkennen, wenn er die Erkenntniß an sich besitzt?

Warum denn nicht?

Weil, habe Parmenides versetzt, wir dahin übereingekommen sind, lieber Sokrates, daß weder die Ideen in Beziehung auf die Dinge hier bei uns die ihnen eigenthümliche Wirksamkeit ausüben, noch die letzteren in Beziehung auf jene, sondern jeder von beiden Theilen lediglich unter sich.

Ja freilich, das sind wir.

Wenn also bei Gott jene allervollkommenste Herrschaft und jene allervollkommenste Erkenntniß ist, so wird weder diese lediglich über jene Wesenheiten sich erstreckende Herrschaft jemals uns beherrschen können, noch diese Erkenntniß uns erkennen oder irgend ein anderes von den Dingen unserer Welt, sondern in gleicher Weise wie wir vermöge der Herrschaft hier bei uns jene nicht zu beherrschen und von dem Göttlichen Nichts mit unserer Erkenntniß zu erkennen vermögen, sind andererseits jene aus dem gleichen Grunde auch nicht Herrn über uns, und als Götter vermögen sie Nichts von den menschlichen Dingen und Angelegenheiten zu erkennen.

(§. 18.) Aber, habe Sokrates bemerkt, das wäre doch wohl

*) D. h. der höchsten Idee, so wie gleich hernach unter den Göttern die Ideen überhaupt verstanden sind (vgl. Zeller Phil. d. Gr. 1. Aufl. II. S. 310), die auch im Timaios p. 37. §. 55 die ewigen Götter heißen, im Gegensatz gegen die gewordenen oder die Gestirne.

eine gar zu wunderliche Behauptung, wenn man die Gottheit des Wissens berauben wollte.

[p. 135.] Gleichwohl, Sokrates, habe Parmenides entgegnet, muß dieß und dazu noch gar vieles Andere nothwendig von den Ideen gelten, wenn solche Ideen der Dinge wirklich vorhanden sein sollen und man jede derselben als etwas für sich Bestehendes von den Dingen absondert, so daß Jeder der dieß vernimmt bedenklich und entweder dazu gebracht wird zu bestreiten daß es solche Wesenheiten gibt oder aber doch anzunehmen, falls sie ja vorhanden wären, daß sie doch ganz nothwendig für die menschliche Natur unerkennbar sein würden, und damit wirklich Etwas vorbringt was Erwägung verdient und, wie vorhin *) bemerkt, ganz gewaltig schwer zu widerlegen ist, so daß es eines gar hoch begabten Mannes dazu bedarf,**) um es sich begreiflich machen zu lassen, wie es wirklich eine Idee von Jeglichem geben könne und eine an und für sich bestehende Wesenheit, und eines noch bewundernswertheren, um dieß selber auffinden und einem Andern in gehöriger Auseinandersetzung Alles was dahin gehört begreiflich machen zu können.

Ich stimme dir bei, Parmenides, habe da Sokrates gesagt, du sprichst ganz nach meinem Sinne.

Aber dennoch, habe Parmenides fortgefahren, wenn man andererseits wiederum keine Ideen der Dinge zulassen will, in Berücksichtigung aller der eben gegen diese Annahme erhobenen und noch vieler anderer ähnlichen Schwierigkeiten, und nicht für jede besondere Classe der Dinge auch eine besondere Idee festsetzen will, so wird man keinen Gegenstand mehr haben auf den man sein Nachdenken richten kann, indem man ja damit für eine jede Classe der Dinge ihre (gemeinsame) sich immer gleich bleibende Gestaltung aufhebt. Und so wird man denn auf diese Weise alles Vermögen zu wissenschaftlicher*) Untersuchung vollständig zerstören. Und so etwas Aehnliches scheint auch dir bei ihrer Annahme hauptsächlich vorgeschwebt zu haben.**)

Du hast Recht, habe Sokrates erwidert.

8. (§. 19.) Was denkst du also zu thun in Betreff der Philosophie? Wohin willst du dich wenden, wenn dir diese Frage ungelöst bleibt?

Ja, ich vermag das zur Zeit noch nicht recht abzusehen.

Nun, Sokrates, habe ihm Parmenides zugeredet, du unternimmst es nur eben allzufrüh, bevor du noch die nöthige Vorübung betrieben, zu bestimmen was das Wesen des Schönen und Gerechten und Guten sei, und was man sich unter einer jeden einzelnen Idee zu denken habe. Ich habe das schon neulich bemerkt, als ich dich hier mit dem Aristoteles da dich unterreden hörte. Rühmlich und göttlicher Art, dessen sei gewiß, ist nun allerdings der glühende Eifer mit welchem du den wissenschaftlichen Untersuchungen nachgehst, aber du mußt dir noch erst die gehörige Spannkraft geben, und dich erst weit mehr üben vermöge jener (insgemein) für unnütz geltenden und von den Meisten als leeres Geschwätz bezeichneten Geistesthätigkeit, so lange du noch jung bist, denn sonst wird die Wahrheit dir doch entgehen.

Und welches ist denn die Art und Weise, habe Sokrates gefragt, lieber Parmenides, sich zu üben?

Eben die, sei die Antwort gewesen, welche du von Zenon

*) §. 14b.

**) Wohl nicht mit Unrecht, wie auch Stallbaum und Wagner urteilen, vermutet Heindorf daß δεῖν hinter εὐφυοῦς ausgefallen sei.

*) Wörtlicher: „dialektischer."

**) Offenbare Rückdeutung auf die erkenntnißtheoretische Begründung der Ideenlehre, §. 12. 13.

gehört haſt. Doch hat mich Das an dir erfreut daß du wiederum gegen dieſen *) auftrateſt und ihm erklärteſt wie du nicht ſowohl geſonnen ſeieſt an den Sinnendingen und in Bezug auf dieſe den Kreuz- und Querzügen der Forſchung nachzugehen als vielmehr in Bezug auf Dasjenige was man vor Allem nur mit der Vernunft zu erfaſſen vermöge und als Ideen zu bezeichnen habe.

Ja freilich, habe Sokrates erwidert, ſcheint es mir auf die erſtere Weiſe gar nicht ſchwer nachzuweiſen daß den Gegenſtänden Aehnlichkeit und Unähnlichkeit zugleich und alles Mögliche ſonſt zukomme.

Darin haſt du auch ganz Recht, habe Jener erklärt. Du mußt nur außerdem auch noch ſo verfahren daß du dabei nicht bloß von der Vorausſetzung „wenn Etwas iſt“ ausgehſt und ſo die aus ihr ſich ergebenden Folgerungen in Betracht ziehſt, [p. 136.] ſondern du mußt eben ſo gut auch die entgegengeſetzte Vorausſetzung „wenn eben dieſes Etwas nicht iſt“ zu Grunde legen, wofern du beſſer dich üben willſt.

(§. 20.) Wie meinſt du das? habe da Jener gefragt.

Wenn du willſt z. B., habe die Antwort gelautet, in Bezug auf die Vorausſetzung welche Zenon zu Grunde gelegt hat, „wenn Vieles iſt,“ mußt du unterſuchen, was ſich aus ihr nothwendig ergibt ſowohl für das Viele in Beziehung auf ſich ſelbſt ſo wie in Beziehung auf das Eine als auch für das Eins in Beziehung auf ſich ſelbſt ſo wie auf das Viele, und dann wiederum unterſuchen,

*) Wie vorher gegen Ariſtoteles. Ich folge Ficinus, Heindorf und Schleiermacher, die das καὶ πρὸς τοῦτον mit εἰπόντος verbinden, nicht mit ἠγάσθην, wie H. Müller und Wagner thun: „gefreut, und ich habe dem Zenon auch dieſe meine Freude darüber zu erkennen gegeben daß du ihm erklärteſt“ u. ſ. w.

wenn (nun aber) Vieles nicht iſt, was ſich daraus ergeben wird ſowohl für das Eine als auch für das Viele ſowohl an ſich genommen als in Beziehung auf einander. Und eben ſo wieder, falls du die Vorausſetzung zu Grunde legſt ob es eine Aehnlichkeit gibt oder nicht gibt, mußt du prüfen was aus jeder von beiden Annahmen folgen wird ſowohl für das Angenommene ſelbſt als auch für ſein Gegentheil ſowohl an ſich als auch in Beziehung auf einander. Und dieſelbe Regel gilt in Betreff des Unähnlichen und der Bewegung und Ruhe und des Entſtehens und Vergehens und des Seins ſelber und des Nichtſeins. Mit einem Wort, in Bezug auf jeden Gegenſtand in Betreff deſſen du immer vorausſetzen willſt daß er ſei oder nicht ſei oder irgend etwas Anderes erleide, mußt du ſtets in Betracht ziehen was ſich aus der einen wie aus der andern Vorausſetzung ergibt, in Beziehung auf das Vorausgeſetzte ſelbſt und in Beziehung auf jedes einzelne Andere, was du immer herausheben willſt, und auf mehreres von denſelben und auf Alles insgeſammt ebenſo, und auch was ſich für alles Andere ergibt ſowohl in Beziehung auf ſich ſelber als auf jenes Erſtere, was immer du dir dazu gewählt haſt, und magſt du als ſeiend eben jenes Nämliche was du der ganzen Vorausſetzung zu Grunde legteſt vorausgeſetzt haben oder als nicht ſeiend. (So mußt du verfahren) wenn du vollkommen geübt die Wahrheit gründlich durchſchauen willſt.

Eine unſäglich ſchwere Aufgabe, Parmenides, habe Sokrates geſprochen, legſt du mir da auf, und noch faſſe ich ſie nicht recht. Wie wäre es alſo wenn du mir in dieſer Weiſe ſelber irgend eine Vorausſetzung durchführteſt, damit ich die Sache beſſer begreife?

Eine mühſelige Arbeit, habe Parmenides verſetzt, lieber Sokrates, verlangſt du da von mir, und das noch dazu in meinen Jahren.

Nun aber du, Zenon, ſo habe ſich Sokrates jetzt an dieſen gewandt, ſo gib du mir ein ſolches Beiſpiel!

(§. 21.) Zenon aber, erzählte Pythodoros, habe lachend erwidert: nein, Sokrates, bitten wir nur den Parmenides selbst, denn es ist wirklich nichts Geringes was er uns da beschrieben hat, oder siehst du wirklich nicht was für ein Großes es ist was du da verlangst? Wären wir nun freilich hier in größerer Anzahl, so würde es sich nicht schicken mit Bitten in ihn zu dringen, denn es ist unpassend Dergleichen vor Vielen abzuhandeln, zumal für einen so hochbejahrten Mann. Denn die Meisten begreifen es nicht daß es unmöglich ist ohne solche Kreuz- und Querzüge durch das ganze Gebiet der Möglichkeiten die Wahrheit zu treffen und zur richtigen Einsicht zu gelangen; so aber, mein Parmenides, vereinige ich meine Bitten mit denen des Sokrates, damit auch ich nach so langer Zeit dich einmal wieder (deine Entwickelungen machen) höre.

9. Als nun Zenon so gesprochen, da habe Pythodoros, wie mir Antiphon nach seiner Mittheilung erzählte, gleichfalls den Parmenides gebeten, und nicht minder hätten es auch Aristoteles und alle Anderen gethan, ihnen eine Probe davon zu geben wie er es meine und ihnen dieß doch ja nicht abzuschlagen.

Da habe nun Parmenides erwidert: so muß ich euch denn wohl nachgeben, wiewohl ich fürchte daß es mir ebenso ergehen wird wie dem Rosse bei Ibykos, [p. 137.] welches zwar wohlgeübt im Wettkampfe, aber doch schon etwas bei Jahren, wenn es das Wagenrennen noch einmal bestehen soll, eben vermöge seiner Erfahrung vor dem Erfolge zittert, und welchem er sich selbst vergleicht, indem er singt daß ebenso auch er, so alt schon, wider seinen Willen gezwungen werde von Neuem die Rennbahn der Liebe zu betreten. *) Dessen eingedenk, glaube auch ich wohl Grund zu der

*) Fragm. 2 Bergk. Ueber Ibykos s. d. Anm. *** zu Phaidr. §. 43. Bernhardy griech. Literaturgesch. II a. S. 603 ff.

Furcht zu haben wie ich in meinem Alter einen solchen und so gewaltigen Wogenschwall*) der Erörterungen durchschwimmen soll; aber dennoch sei es drum! Ich muß euch euren Willen thun, sind wir ja doch auch, wie schon Zenon bemerkt hat, hier unter uns.

(§. 22.) Womit also wollen wir beginnen, und welche Voraussetzung zuerst zu Grunde legen? Oder ist es euch recht, wenn ich denn doch dieß mühevolle Spiel durchführen soll, daß ich mit mir selbst und mit meiner eigenen Voraussetzung beginne, indem ich das Eins selbst zu Grunde lege und so untersuche, wenn das Eins ist und wenn das Eins nicht ist, was ergibt sich nothwendig daraus?

Ja wohl, habe Zenon erwidert.

Wer will mir denn antworten? habe Parmenides gefragt. Doch wohl der Jüngste? Denn der wird am Wenigsten Umschweife machen **) und am Ehesten so antworten wie er denkt, zugleich aber würden mir seine Antworten jedesmal einen Ruhepunkt gestatten.

Ich bin bereit dazu, Parmenides, habe da Aristoteles gesagt,***)

*) So übersetze ich, auch wenn das handschriftliche πλῆθος, welches ich in der That nicht geradezu anzutasten wage, richtig ist. Nicht übel aber haben Cornarius u. A. nach Ficinus πέλαγος vermutet.

**) Schleiermacher: „Vorwitz treiben."

***) τοῦτο, τὸν Ἀριστοτέλη schreiben alle Herausgeber außer Heindorf und Stallbaum aus den besten und meisten Handschriften, wogegen aber Stallbaums Bedenken vollkommen triftig sind; ebensowenig kann aber τούτῳ τ. Ἀ., was einige Handschriften bieten, oder τοῦτον τ. Ἀ., wie Heindorf und Stallbaum schreiben, richtig sein, wie dieß auch Beide nicht verkennen, vielmehr wird wohl entweder ἐν τούτῳ τ. Ἀ. oder nach Heindorfs Vorschlag bloß τ. Ἀ. zu schreiben sein; τοῦτον Ἀριστοτέλη bei Ueberweg a. a. O. ist wohl nur Druckfehler statt τοῦτον τὸν Ἀριστοτέλη.

denn wenn du den Jüngſten nennſt, ſo nennſt du damit mich. Frage mich alſo und ſei meiner Antworten gewärtig.

10. (§. 22 b.) Wohlan, habe jetzt Parmenides begonnen, wenn Eins iſt, ſo kann doch wohl das Eins nicht Vieles ſein?

Wie ſollte es?

Dann aber darf es auch weder Theile deſſelben geben noch es ſelber ein Ganzes ſein.

Warum nicht?

Der Theil iſt doch wohl ein Theil vom Ganzen?

Ja.

Und was iſt das Ganze? Wird nicht Dasjenige welchem kein Theil abgeht ein Ganzes ſein?

Allerdings.

In beiden Fällen alſo würde das Eins aus Theilen beſtehen, wenn es ein Ganzes wäre und wenn es Theile hätte.

Nothwendigerweiſe.

In beiden Fällen würde alſo das Eins dergeſtalt Vieles ſein und nicht Eins?

Das iſt wahr.

Es ſoll aber doch eben nicht Vieles, ſondern Eins ſein?

Das ſoll es.

Es darf alſo weder ein Ganzes ſein noch Theile haben, wenn anders das Eins wirklich Eins ſein ſoll.

Nein.

(§. 23.) Wenn es aber keine Theile hat, ſo hat es auch nicht Anfang, noch Ende noch Mitte, denn dieß wären ja eben ſchon Theile deſſelben.

Richtig.

Nun ſind aber Anfang und Ende die Grenze eines Jeden.

Wie anders?

Unbegrenzt iſt alſo das Eins, wenn es weder Anfang noch Ende hat.

Allerdings.

Und dann auch ohne Geſtalt, denn weder am Geraden noch am Runden kann es demnach Theil haben.

Warum nicht?

Rund iſt doch wohl Dasjenige deſſen Enden von der Mitte überall gleich weit abſtehen?*)

Ja.

Und gerade doch wohl Das deſſen Mitte die beiden Enden deckt?**)

So iſt es.

Alſo würde das Eins Theile haben und mithin Vieles ſein, wenn es, ſei es an der geraden, ſei es an der runden Geſtalt, Theile hätte?

Ja wohl.

Es hat nun aber keine Theile und mithin iſt es weder gerade noch rund.

Richtig.

---

*) Statt des Krummen iſt hier fälſchlich bloß das Kreisrunde zum Gegenſatz des Geraden gemacht. (Schleiermacher.)

**) Nach Heindorfs Erklärung, welcher dem an ſich richtigen Tadel dieſer Definition der geraden Linie von Seiten Schleiermachers gegenüber darauf verweist daß noch die des Eukleides im Anfang der Elemente weſentlich auf Daſſelbe hinausläuft. In der Mitte zwiſchen den beiden Endpunkten A und B liegt mindeſtens immer noch Ein Punkt C, den man nothwendig erſt durchmachen muß um auf kürzeſtem Wege oder in gerader Linie von dem einen zum andern zu kommen, der alſo von A aus den Punkt B und von B aus den Punkt A gleichſam verdeckt oder ihm vorliegt.

[p. 138.] Und wenn es so beschaffen ist, so kann es nirgends sein, denn weder daß es in einem Anderen noch daß es in sich selber sei ist dann möglich.

Warum denn?

Wenn es in einem Anderen wäre, so würde es rund umher von demselben eingeschlossen sein und dasselbe vielfach und an vielen Orten berühren; da nun aber das Eins sowohl ohne Theile ist als auch am Runden keinen Antheil hat, so kann es unmöglich rund umher an vielen Stellen berührt werden.*)

Unmöglich.

(§. 24.) Wenn es aber in sich selber wäre, so müßte es sich selber und nicht ein Anderes es umschließen,**) denn daß Etwas in Etwas wäre was es nicht umgibt ist unmöglich.

Unmöglich.

Nun muß aber doch wohl ein Anderes das es***) Umschließende und ein Anderes das von ihm Umschlossene sein, denn unmöglich kann Dasselbe als Ganzes†) Beides zugleich leiden und

*) Man sollte nach dem Vorigen vielmehr erwarten „berühren", allein das Berühren und Berührtwerden zwischen zwei sich berührenden Gegenständen ist stets wechselseitig. (Heindorf.)

**) κἂν ἑαυτὸ εἴη περιέχον οὐκ ἄλλο ἢ αὐτὸ mit Hermann und Wagner, während die Zürcher aus Proklos und dem Bodl. ἑαυτῷ und nach Sauppes Vermutung αὑτὸ (s. dagegen Hermanns Vorrede) schreiben, Heindorf, Ast, Bekker, Stallbaum und Th. C. Schmidt aber ὂν vor οὐκ mit sehr geringer handschriftlicher Autorität einfügen.

***) Schleiermacher (und vielleicht schon Proklos) αὐτοῦ „ein Anderes an ihm das Umschließende und ein Anderes das Umschlossene sein," vielleicht richtig, aber doch nicht durchaus nothwendig.

†) Genauer: „kann es als Dasselbe ganz." Hinter ταὐτὸν ist

thun; und so wäre denn das Eins nicht mehr Eins, sondern Zwei.

Freilich.

Es ist also das Eins nirgends, indem es sich weder in sich selbst befindet noch in etwas Anderem.

So ist es.

11. Siehe denn nun zu ob ihm, wenn es also mit ihm steht, möglich ist zu ruhen oder sich zu bewegen.

Warum sollte es denn nicht?

Weil es, wenn es sich bewegte, entweder im Raume fortgetrieben werden oder sich verwandeln müßte, denn nur diese beiden Arten von Bewegung gibt es.*)

Ja in der That.

Wenn nun aber das Eins sich verwandelte, so wäre es ja eben nicht mehr das Eins, sondern ein Anderes.

So ist es.

Seitens der Verwandlung also zunächst bewegt es sich nicht.

Offenbar nicht.

Aber etwa seitens des Fortgetriebenwerdens im Raume?

Vielleicht.

Sollte nun dem Eins dieß begegnen, so müßte es doch entweder in demselben Raume im Kreise umgetrieben werden oder es müßte seinen Ort verändern.

wohl, wie Stallbaum vermutet, entweder ὄν ausgefallen, oder aber mit Heindorf nach Ficinus ταὐτὸν in τοῦτο zu verbessern: „kann es als Ganzes dieß Beides leisten, das Umschließen zu vollführen und das Umschlossenwerden zu erleiden."

*) Wie im Theait. p. 181. (S. 232 der Ueberf.) genauer ausgeführt worden ist. (Zeller.) Im Uebrigen vgl. auch unten §. 69.

Nothwendigerweise.

Was im Kreise umgetrieben wird muß doch nothwendig in seiner Mitte ruhen und außerdem alles Dasjenige was sich um diese Mitte herumbewegt noch als andere Theile in sich haben. Wie soll dagegen Dasjenige dem weder Mitte noch Theile zukommen je dahin gebracht werden sich im Kreise um seine Mitte zu drehen?

Auf keine Weise.

Soll aber das Eins sich durch Ortswechsel bewegen, dann ist es nothwendig zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten.

Ja, wenn es sich überhaupt bewegen soll, so ist es nur so noch denkbar.

Hat es sich nun aber nicht als unmöglich gezeigt daß das Eins irgendwo sei?

Ja.

(§. 25.) Und wird es nicht also noch viel unmöglicher sein daß es irgend wohin komme?

Ich begreife nicht, in wie fern.

Nun, wenn Etwas an irgend einen Ort kommt, ist es da nicht nothwendig einerseits daß es sich noch nicht innerhalb desselben befindet, weil es ja erst in ihn hineinkommt, andererseits aber auch nicht mehr ganz außerhalb desselben, weil es ja eben schon in ihn hineinkommt?

Ja.

Wenn nun dieß überhaupt irgend einem Gegenstande widerfahren soll, so kann es doch demjenigen allein widerfahren welcher Theile hat. Denn nur von diesem kann zugleich Etwas innerhalb eines Ortes und Etwas außerhalb desselben sein; was aber keine Theile hat wird wohl auf keine Weise vermögen ganz zugleich sowohl innerhalb als außerhalb eines Ortes zu sein.

Richtig.

Und Das vollends was weder Theile hat noch auch ein Ganzes ist wird noch weit weniger dazu im Stande sein in irgend einen Ort hineinzukommen, da es eben weder theilweise noch ganz in ihn eintreten kann.

Offenbar.

[p. 139.] Weder vermag also das Eins irgend wohin zu kommen noch in irgend einen Raum einzudringen und mithin seinen Ort zu verändern, noch auch sich in demselben Raume herumzubewegen, noch endlich sich zu verwandeln.*)

So scheint es.

Unbeweglich also ist es hinsichtlich jeder Art von Bewegung die es gibt.

So ist es.

Aber auch Das haben wir für unmöglich erklärt daß es sich in irgend Etwas befinde.

Das haben wir.

Dann befindet es sich aber auch nie in Einem und Demselben.

Warum das?

Weil es ja dann doch in Demjenigen wäre in welchem es sich als in Demselben befände.

Ja wohl.

Aber es kann weder in sich selbst noch in etwas Anderem, wie wir sahen, sein.

Allerdings nicht.

Niemals befindet also das Eins sich in Einem und Demselben (und also nicht innerhalb desselben Raumes).

So scheint es.

---

*) Ich möchte mit Heindorf und Schleiermacher glauben daß hier geradezu κινεῖται ausgefallen ist.

Was aber sich niemals innerhalb desselben (Raumes) befindet, das ruhet auch nicht noch steht es stille.

Nein, das ist unmöglich.

Folglich ist das Eins weder ruhend noch bewegt.

Das ist offenbar.

(§. 26.) Aber es wird auch nicht einerlei sein weder mit einem Anderen noch mit sich selbst, eben so wenig aber auch verschieden weder von sich selbst noch von etwas Anderem.

Wie so das?

Wäre es verschieden von sich selbst, so wäre es eben verschieden vom Eins und folglich nicht mehr Eins.

Richtig.

Und wäre es einerlei mit einem Anderen, so wäre es eben damit dieses Andere und nicht mehr es selbst, es wäre also so nicht mehr Dasjenige was es ist, Eins, sondern verschieden vom Eins.

Unleugbar.

Einerlei also mit etwas Anderem oder verschieden von sich selbst kann es nicht sein.

Unmöglich.

Es wird aber auch nicht verschieden von einem Anderen sein, so lange es Eins ist, denn nicht dem Eins kommt es zu verschieden von Etwas*) zu sein, sondern allein dem Verschiedenen**) und nichts Anderem.

Richtig.

*) τινός mit Heindorf, Bekker, Th. C. Schmidt, Stallbaum, Hermann, Wagner nach den Handschriften, ἑτέρου τινός die Zürcher.

**) Mit Unrecht lassen Heindorf, Stallbaum, Th. C. Schmidt hinter ἑτέρῳ das im Bodl. und zwei andern Handschriften fehlende ἑτέρου stehen.

In wie fern es also Eins ist kann es nicht verschieden sein, oder meinst du?

Nicht doch.

Wenn aber nicht in so fern, dann auch nicht in wie fern es Esselbst ist, wenn aber nicht in wie fern es Esselbst ist, dann auch selbst nicht, wenn es aber selbst in keiner Weise verschieden ist, so wird es auch von Nichts verschieden sein.

Richtig.

Aber es wird auch nicht einerlei mit sich selbst sein.

Wie sollte es denn nicht?

Nun, es ist die Natur des Eins doch wohl nicht ganz dieselbe wie die des Einerlei?

Warum nicht?

Weil ja nicht, wenn Etwas einerlei mit Etwas wird, es dadurch auch Eins wird.

Ist das denn nicht der Fall?

Nein, denn wenn es einerlei mit dem Vielen wird, so muß es ganz nothwendigerweise dadurch Vieles werden und nicht Eins.

Richtig.

Wenn aber das Eins und das Einerlei gar nicht verschieden sein sollten, so müßte, so oft Etwas einerlei wird, es damit auch Eins werden, und so oft Eins auch einerlei.

Allerdings.

(§. 27.) Mithin könnte das Eins, wenn es einerlei mit sich selbst sein sollte, nicht Eins mit sich selbst sein, und so wäre es denn als Eins zugleich nicht Eins.

Das ist nun freilich unmöglich.

Unmöglich ist es also für das Eins auch verschieden von etwas Anderem und einerlei mit sich selbst zu sein.

Unmöglich.

Und ſo iſt denn das Eins weder verſchieden von ſich wie von etwas Anderem noch auch einerlei mit ſich wie mit etwas Anderem.

So iſt es.

Und auch eben ſo wenig ähnlich als unähnlich iſt es mit Etwas, mit ſich ſelbſt ſo wenig wie mit etwas Anderem.

Wie ſo?

Weil nur Dasjenige mit Etwas ähnlich iſt welchem nach irgend einer Seite hin Einerleiheit mit demſelben zu Theil geworden iſt.

In der That.

Nun aber zeigte ſich uns doch vom Eins als geſondert ihrer Natur nach die Einerleiheit (und als etwas Anderes als das Eins).

[p. 140.] So zeigte es ſich uns allerdings.

Wenn nun aber dem Eins noch irgend etwas Anderes außer dem Eins zu Theil geworden wäre, ſo wäre ihm zu Theil geworden mehr zu ſein als Eins, das iſt aber unmöglich.

In der That.

Folglich kann die Einerleiheit in keiner Weiſe dem Eins zu Theil werden weder mit etwas Anderem noch mit ſich ſelbſt.

Offenbar nicht.

Und auch ähnlich kann es mithin nicht ſein, weder mit etwas Anderem noch mit ſich ſelbſt.

So ſcheint es.

Aber auch der Verſchiedenheit kann das Sein niemals theilhaftig werden, denn auch ſo würde es deſſen theilhaftig werden mehr zu ſein als Eins.

Ja wohl.

Dasjenige aber welchem eine Verſchiedenheit zu Theil geworden iſt, entweder von ſich ſelbſt oder von etwas Anderem, wird dadurch unähnlich ſein ſei es ſich ſelbſt oder etwas Anderem, wenn

anders doch Dasjenige welchem die Einerleiheit zu Theil geworden eben dadurch ähnlich iſt.

Richtig.

Das Eins alſo, wie es ſcheint, da es eben in keiner Weiſe der Verſchiedenheit theilhaftig werden kann, iſt auch in keiner Weiſe unähnlich weder ſich ſelbſt noch etwas Anderem?

Nein.

Weder ähnlich noch unähnlich ſei es mit einem Andern, ſei es mit ſich ſelbſt iſt ſonach das Eins.

Offenbar.

(§. 28.) Und zufolge dieſer ſeiner ganzen Beſchaffenheit wird es ferner auch weder gleich noch ungleich ſein weder mit ſich ſelbſt noch mit etwas Anderem.

Wie ſo?

Nun, Etwas was gleich iſt mit Etwas hat doch wohl dieſelben Maße wie Dasjenige mit welchem es gleich iſt?

Ja.

Und wenn Etwas größer oder kleiner iſt als Etwas, ſo wird es doch wohl mehr Maßeinheiten haben als das Kleinere und weniger als das Größere, wenn man dieſe Maßeinheiten von Demjenigen hernimmt mit welchem es gleiche Maße hat.

Ja.

Wenn man aber die Maßeinheiten von Demjenigen hernimmt mit welchem es nicht von gleichen Maßen iſt, dann wird es kleinere als das Größere und größere als das Kleinere haben.

Wie anders?

Iſt es nun aber nicht unmöglich daß Dasjenige welches überhaupt keinen Theil hat an dem Einerlei einerlei Maße oder was du irgend ſonſt willſt habe?

Unmöglich.

Dann kann es aber auch weder mit sich selbst noch mit etwas Anderem gleich sein, wenn es doch eben nicht von einerlei Maßen ist.

Offenbar.

Und wenn es mehr oder weniger Maßeinheiten hat, wird es dann nicht, wie viel Maßeinheiten, so viel auch Theile haben, und so eben wiederum nicht mehr Eins sein sondern so Vieles als es eben Maßeinheiten hat.

Richtig.

Wenn es aber nur Eines Maßes wäre, so wäre es eben damit dem Maße gleich, das aber hat sich schon als unmöglich gezeigt daß es irgend Etwas gleich sei.

So ist es.

(§. 29.) Da es also weder Eines Maßes noch vieler noch weniger Maße, da es überhaupt des Einerlei untheilhaftig ist, so wird es, wie es scheint, niemals weder sich selber noch etwas Anderem gleich und eben so wenig größer oder kleiner als es selbst oder als ein Anderes sein.

Ganz und gar verhält sich so.

12. Und ferner, scheint dir das Eins älter oder jünger als Etwas oder von einerlei Alter mit Etwas sein zu können?

Warum denn nicht?

Weil es, wenn es etwa einerlei Alter sei es mit sich selbst sei es mit einem Andern haben sollte, eben damit auch Antheil empfangen würde an der Gleichheit oder Aehnlichkeit der Zeit nach, während wir doch eben ausgemacht haben daß dasselbe schlechthin aller Aehnlichkeit und Gleichheit untheilhaftig sei.

Allerdings haben wir das ausgemacht.

Eben so gut haben wir aber auch andererseits ausgemacht daß es auch aller Unähnlichkeit und Ungleichheit untheilhaftig sei.

Ja wohl.

[p. 141.] Wie sollte nun aber Etwas älter oder jünger sein*) können als Etwas oder einerlei Alter mit ihm haben, falls es so mit jenem bestellt ist?

In keiner Weise.

Also auch nicht jünger oder älter oder von einerlei Alter dürfte das Eins sein, weder in Vergleich zu sich selbst noch zu etwas Anderem.

Offenbar nicht.

Dann aber ist es doch wohl nothwendig auch gar nicht in der Zeit, wenn es so mit ihm steht; oder muß nicht schlechterdings, wenn Etwas in der Zeit ist, dasselbe mit der Zeit auch immer älter werden (als es zuvor war und mithin älter) als es selbst?

Ja, schlechterdings.

Nun aber ist das Aeltere doch stets älter als ein Jüngeres?

Wie anders?

Was also irgendwie älter wird als es selbst, wird eben damit zugleich auch jünger als es selbst, wenn anders es doch Etwas haben muß im Vergleiche zu dem es älter wird.

Wie meinst du das?

(§. 30.) So. Etwas was von etwas Anderem schon verschieden ist braucht von demselben nicht erst verschieden zu werden, vielmehr muß es von Dem von welchem es (schon) verschieden ist auch (schon) verschieden sein, und von Dem von welchem es dieß geworden ist es eben geworden sein, und von Dem von welchem es dieß erst in Zukunft sein wird es auch erst in Zukunft sein, von Demjenigen aber von welchem es dieß (gerade)

*) Hinter *νεώτερον* ist wohl nach Heindorfs Vorschlage *εἶναι* einzufügen, wenigstens kann Stallbaums Gegenbemerkung unmöglich befriedigen.

wird kann es weder verſchieden geworden ſein noch in Zukunft noch ſchon gegenwärtig ſein, ſondern es (eben nur) werden und ſich nicht anders ihm gegenüber verhalten.

Nothwendigerweiſe.

Nun iſt aber das Aeltere verſchieden von dem Jüngeren*) und von nichts Anderem.

So iſt es.

Was alſo älter wird als es ſelbſt muß nothwendig auch jünger werden als es ſelbſt.

So ſcheint es.

Andererſeits kann es aber doch wiederum weder längere noch kürzere Zeit werden als es ſelbſt, ſondern muß nothwendig immer die gleiche Zeit mit ſich ſelbſt (alſo eben ſo alt als es ſelbſt) ſowohl werden als auch ſein und geworden ſein und ſein werden.

Auch dieß iſt allerdings nothwendig.

Nothwendig alſo, wie es ſcheint, muß Alles was ſich in der Zeit befindet und den zeitlichen Verhältniſſen unterworfen iſt eben ſowohl einerſeits immer mit ſich ſelbſt das gleiche Alter haben als auch andererſeits zugleich älter und jünger werden als es ſelbſt.

So ſcheint es.

Nun aber hat es ſich gezeigt daß das Eins aller dieſer Vorkommenheiten untheilhaftig iſt.

So hat ſich gezeigt.

(§. 31.) Folglich hat es auch keinen Antheil an der Zeit und iſt nicht in einer Zeit.

*) Wohl mit Recht vermutet Stallbaum τῷ γε πρεσβυτέρῳ ſtatt τό γε πρεσβύτερον, da Heindorfs Einſchiebung von τις hinter διαφορότης den Anſtoß nicht genügend hebt.

Gewiß nicht, wie die Unterſuchung nachweiſt.

Wie nun? Scheint (dir) nicht das War und das Wargeworden*) und das Wurde eine Theilnahme an der einſt geweſenen Zeit zu bezeichnen?

Ja wohl.

Und ferner das Wirdſein und das Wirdgewordenſein**) und das Wirdwerden an der irgendwie hernach kommenden?***)

Ja.

Und das Iſt und das (Iſtgeworden und das)†) Wird an der jetzt gegenwärtigen?

Allerdings.

Wenn alſo das Eins in keinem Betracht an irgend einer Zeit

) Nach Sauppe γεγόνει ſtatt γέγονε, ſ. S. 630, A.

**) Höchſt ſcharfſinnig vermutet Schleiermacher, welchem Hermann beizutreten nicht abgeneigt iſt, γεγενήσεται ſtatt γενήσεται, und da der Sinn dieſe Aenderung verlangt und dieſer erforderliche Sinn ſich gar nicht anders ausdrücken läßt, ſo iſt kein Anſtoß daran zu nehmen daß γεγενήσεται ſonſt nicht nachweisbar iſt. Das Letztere gilt aber auch wohl von dem folgenden γενηθήσεται, an welchem Buttmann mit Recht Anſtoß nahm, und da hier nicht die gleiche Rechtfertigung wie für γεγενήσεται vorhanden iſt, ſo ſcheint mir die Aenderung in γενήσεται nothwendig. Statt γενήσεται καὶ γενηθήσεται leſe ich alſo: γεγενήσεται καὶ γενήσεται. War einmal γεγενήσεται in γενήσεται verderbt, ſo iſt es wohl begreiflich wenn γενήσεται καὶ γενήσεται fälſchlich in γενήσεται καὶ γενηθήσεται corrigiert ward.

***) που μέλλοντος nach G. Hermann mit K. F. Hermann und Wagner ſtatt τοῦ μέλλοντος, wenn man nicht lieber das τοῦ nach Heindorf mit Aſt, Bekker, Stallbaum durch Einklammerung ganz beſeitigen will.

†) Hier dürfte γέγονε καὶ ausgefallen ſein. Ich habe es daher wenigſtens in Parentheſe mitüberſetzt.

Theil hat, so war es auch weder jemals geworden*) oder wurde oder war jemals noch ist es jetzt geworden oder wird oder ist noch wird es hernach werden oder geworden sein**) oder sein.

Sehr wahr.

Kann nun aber wohl irgend Etwas am Sein Theil haben auf eine andere Weise als auf eine von diesen?

Nein.

In keiner Weise also hat das Eins am Sein Theil.

So scheint es.

Auf keine Weise also ist das Eins.

Offenbar.

Es ist also nicht einmal in der Weise daß es Eins ist, denn dann wäre es immer noch seiend und des Seins theilhaftig.***) Vielmehr ist das Eins weder noch ist es Eins, wenn anders man diesem Schlusse trauen darf.

[p. 142.] So scheint es.

Wenn aber Etwas nicht ist, kann da wohl diesem Nichtseienden (überhaupt) Etwas zukommen oder ihm angehören?

Wie wäre das möglich?

Dann aber kommt ihm auch gar kein Name zu und keine Aussage über dasselbe und keine Erkenntniß noch Wahrnehmung noch Vorstellung von ihm.

---

*) γεγόνει nach Sauppe mit Hermann statt γέγονεν. Auch Wagner erklärt diese Vermutung für höchst wahrscheinlich.

**) Wiederum γεγενήσεται statt γενήσεται nach Schleiermacher und dann γενήσεται statt γενηθήσεται.

***) Heindorf will ἓν vor ὄν einfügen: „denn wenn es Eins wäre, so wäre es damit immer schon und würde des Seins theilhaftig sein," was nicht übel, aber auch nicht durchaus nothwendig ist.

Offenbar.

Man kann es also weder benennen noch von ihm reden und Etwas aussagen noch es sich vorstellen noch es erkennen noch auch Etwas was es an sich hätte wahrnehmen.

So scheint es.

Ist es nun aber möglich daß es sich mit dem Eins wirklich so verhalte?

Mir scheint nicht.

13. (§. 32.) Willst du also daß wir unsere Voraussetzung wieder von vorne aufnehmen und zusehen ob uns nicht, wenn wir dieselbe von Neuem in Betracht ziehen, ganz andere Folgerungen sich aus ihr ergeben werden?

Ja, sehr ist das mein Wunsch.

Also wenn Eins ist, das ist unsere Voraussetzung, und wir sind gemeint Alles was sich aus derselben für dieß Eins ergibt, wie es auch aussehen möge, zuzugeben; nicht wahr?

Ja.

So betrachte dir die Sache noch einmal wieder von vorne an. Wenn Eins ist, ist es da wohl möglich daß es ist und doch keinen Antheil am Sein hat?

Nein.

Also gibt es auch ein Sein des Eins, welches nicht einerlei ist mit dem Eins. Denn sonst wäre ja dasselbe nicht das Sein des Eins, und das Eins wäre dann nicht bloß dieses Seins theilhaftig, sondern es wäre gleich ob man sagte Eins ist oder Eins Eins. Nun aber lautet unsere Voraussetzung nicht so: wenn Eins Eins, was folgt daraus mit Nothwendigkeit? sondern vielmehr: wenn Eins ist; nicht wahr?

Ja wohl.

Und somit dahin daß das Ist etwas Anderes bezeichnet als das Eins?

Nothwendigerweise.

Wird also wohl, wenn man sich in der Kürze so ausdrückt: Eins ist, der genauere Sinn dieser Rede ein anderer sein als der: das Eins hat Theil am Sein?

Nein, kein anderer.

Noch einmal also wollen wir untersuchen, wenn Eins ist, was sich daraus ergeben wird. Gib also Acht ob nicht diese Voraussetzung nothwendig das Eins als Solches bezeichnet welches Theile hat.

In wie fern?

In so fern. Wenn das Ist von dem seienden Eins und das Eins von dem Einsseienden ausgesagt wird, und nun das Sein und das Eins nicht einerlei ist, Beides aber einerlei Gegenstand zukommt, nämlich eben dem von uns vorausgesetzten seienden Eins, muß da nicht nothwendig das Ganze dieß seiende Eins selber sein und das Eins und das Sein seine Theile werden?

Nothwendig.

(§. 33.) Werden wir nun jeden dieser beiden Theile bloß Theil nennen, oder muß nicht Alles was Theil ist auch Theil des Ganzen genannt werden?

Das muß es.

Sowohl ein Ganzes ist demnach was Eins ist als es auch Theile*) hat.

Ja wohl.

Und wie nun weiter? Wird nun wohl einer von diesen beiden Theilen des seienden Eins, dem Eins und dem Sein, wird, sage

*) μόρια nach Heindorf statt μόριον.

ich, einerseits das Eins als Theil sich wohl je vom Sein ablösen lassen und andererseits das Seiende als Theil vom Eins?*)

Unmöglich.

*) Die Handschriften haben ἢ τὸ ἓν τοῦ εἶναι μόριον ἢ τὸ ὂν τοῦ ἑνὸς μορίου; nur Coislin. Γ von erster Hand und Venet. Ξ aus Correctur haben an ersterer Stelle μορίου, Venet. Π an letzterer von derselben Hand μορίου und μόριον. Mir scheint mit Schmidt an beiden Stellen μόριον nothwendig, und ich übersetze demgemäß. Stallbaum schreibt an beiden μορίου, aber nur weil er gleich Heindorf, Bekker und den Zürchern mit der Vulg. ὄντος vor εἶναι allen Handschriften zuwider einfügt. Heindorf, Bekker und die Zürcher haben an beiden μόριον, was sie jedoch nach Schleiermacher beide Male in Parenthese schließen, wie es denn auch Ficinus nicht übersetzt hat. Und allenfalls entbehrlich ist es in der That, jedoch, wenn nur richtig verstanden, keineswegs sinnstörend oder auch nur überflüssig: darum, weil das Eins nur Theil des seienden Eins ist, bleibt es doch immer noch seiend, und dasjenige Sein oder Seiende von dem hier die Rede ist wird darum, weil es bloßer Theil eben jenes ist, noch nicht zum Sein schlechthin, sondern bleibt im Gegentheil eben deßhalb immer nur Sein des Eins. Hermann endlich, welchem Wagner folgt, hat die handschriftliche Lesart μόριον an erster und μορίου an zweiter Stelle durch folgende gekünstelte Erklärung zu rechtfertigen gesucht: „ex duabus unius entis partibus neque unum, quia pars est, essendi notione caret, neque ens, quia unum est, parte sui uno." Allein das quia unum est steht weder da noch läßt es sich ohne Weiteres als selbstverständlich ergänzen; ergänzte man es aber dennoch, so müßte eben so gut beim ersten Gliede quia ens est hinzugedacht werden, so daß statt quia pars est vielmehr quanquam pars est zu übersetzen war, und umgekehrt müßte dieß quanquam pars est wieder beim zweiten Gliede hinzugedacht werden; endlich greift das μορίου auch bei dieser Deutung bereits theilweise dem Schlusse vor, der doch

Wiederum also enthält auch jeder dieser beiden Theile das Eins und das Sein in sich, und so entsteht jeder zum Mindesten wieder aus zwei Theilen, und eben so geht es immer weiter fort: jeder Theil des Theils hat immer wieder diese beiden Theile in sich, denn das Eins faßt immer wieder das Sein in sich und das Sein das Eins, [p. 143] so daß es nothwendig immer Zwei wird und niemals Eins ist.

Ja, schlechterdings.

Unermeßlich an Menge wird also auf diese Weise das Eins.

So scheint es.

Wohlan nun, betrachte es auch von dieser Seite!

Nun?

Wir behaupten, am Sein habe das Eins Theil, eben weil es ist.

Ja.

Und eben in Folge dessen zeigte sich daß das Eins Vieles ist.

Ja wohl.

Wie nun aber weiter? Wird denn wohl selbst das Eins an sich, von dem wir behaupten daß es des Seins theilhaftig sei, wenn wir es in unserem Verstande rein für sich nehmen, ohne Dasjenige dessen es nach unserer Behauptung theilhaftig ist, uns bloß als Eins erscheinen oder auch so zugleich als Vieles?

Nun, ich dächte doch als Eins.

(§. 34.) Nun, wir wollen zusehen. Etwas Anderes und von ihm Verschiedenes muß doch wohl nothwendig das Sein desselben

erst im Folgenden gezogen wird, daß sonach nicht bloß von dem seienden Eins als Ganzen sondern auch von seinen beiden Theilen, dem Eins und dem Sein, wiederum das Eins und das Sein Theile und immer von Neuem Theile dieser Theile sind.

sein und etwas Verschiedenes es selbst, wenn anders doch das Eins nicht das Sein ist, sondern nur als Eins*) am Sein Theil hat.**)

Nothwendig.

Wenn nun aber das Sein und das Eins zwei verschiedene Dinge sind, so ist weder das Eins durch das Einssein verschieden vom Sein noch das Sein, dadurch daß es Sein ist, etwas Anderes als das Eins, sondern durch die Verschiedenheit und das Anderssein sind beide verschieden von einander.***)

Ja wohl.

Mithin ist die Verschiedenheit nicht einerlei weder mit dem Sein noch mit dem Eins.

Wie anders?

Wie also? Wenn wir nun von ihnen herausnehmen was du willst, das Sein und die Verschiedenheit oder das Sein und das Eins oder das Eins und die Verschiedenheit, haben wir nicht in jedem Falle immer herausgenommen was man mit dem Ausdruck die Beiden zu bezeichnen berechtigt ist?

Wie so?

Höre nur! Kann man sagen Sein?

Ja.

Und eben so wiederum Eins?

Ja gleichfalls.

Und nicht wahr, so hat man jedes von ihnen gesondert genannt?

*) Schmidt ὡς ἓν ὄν „als seiendes Eins," s. aber dagegen Stallbaum z. d. St.

**) Hier wird das bereits ohne Weiteres zugegeben was im Sophisten p. 244. (S. 368 der Uebers.) noch erst bewiesen ward. (Zeller.)

***) Vgl. Sophist p. 254 f. S. 390 ff. der Uebers.

Freilich.

Wenn ich nun aber sage Sein und Eins, nenne ich da nicht beide zusammen?

Ja wohl.

Und auch wenn ich sage Sein und Verschiedenheit oder Verschiedenheit und Eins, auch in jedem solchen Falle nenne ich durchaus immer beide zusammen und kann mich auch des Ausdrucks Beide bedienen?

Ja.

Alle diejenigen Dinge nun aber auf welche der Ausdruck Beide paßt, ist es möglich daß die nur Beide zu heißen verdienen und nicht auch Zwei?

Nein.

Wo aber zwei Gegenstände sind, ist es da eine Möglichkeit daß nicht jeder von ihnen Eins sei?

Nein.

Wenn also Beide verbunden Zwei sind, so ist auch jedes Einzelne Eins?

Offenbar.

(§. 35.) Wenn aber jedes Einzelne von ihnen Eins ist, wird da nicht, wenn man ein jedes beliebige Eins mit einer beliebigen Zweiheit zusammensetzt, das Ganze zu einer Drei?

Ja.

Drei aber ist ungerade und Zwei gerade?

Wie anders?

Und nun ferner, wenn Zwei sind, muß da nicht nothwendig auch ein Zweimal vorhanden sein, und wenn Drei, ein Dreimal, so fern doch eben dem Zwei das Zweimaleins und dem Drei das Dreimaleins zu Grunde liegt?

Nothwendig.

Wenn aber Zwei und ein Zweimal da sind, müssen dann nicht

nothwendig auch Zweimalzwei, und wenn Drei und ein Dreimal, so auch Dreimaldrei sein?

Wie anders?

Und ferner, wenn Drei und ein Zweimal, und deßgleichen Zwei und ein Dreimal, dann auch Zweimaldrei und Dreimalzwei?*)

Ja wohl.

[p. 144.] Also überhaupt Gerades gerademal und Ungerades ungerademal und Gerades ungerademal und Ungerades gerademal?

So ist es.

Wenn sich dieß aber so verhält, meinst da da daß noch irgend eine Zahl übrig bleibe welche nicht nothwendig vorhanden sein muß?

Keineswegs.

Wenn also Eins ist, so muß nothwendig auch Zahl sein.

Nothwendig.

Und wenn Zahl, dann auch Vieles und eine unendliche Menge des Seienden. Oder wird nicht so auch eine unendlich große Zahl des Seins theilhaftig?

Ja wohl.

Und wenn jede Zahl des Seins theilhaftig ist, so muß auch jeder Theil der Zahl desselben theilhaftig sein?

Ja.

14. Unter Alles also was Vieles ist ist das Sein vertheilt, und keinem von Allem was ist ist es ferne, weder vom Kleinsten noch vom Größten. Nicht wahr? oder ist es nicht thöricht darnach auch nur zu fragen? denn wie sollte das Sein irgend Einem von Dem was ist ferne sein?

---

*) δύο τρις statt τρία δις nach Schleiermachers allgemein anerkannter Verbesserung.

Auf keine Weise.

(§. 36.) Zerstückelt also ist es nach Möglichkeit in das Größte und Kleinste und allerwärts Seiende und ist von Allem am Meisten getheilt, und es gibt unzählig viele Theile des Seins.

So verhält es sich.

Mehr als alles Andere also hat es Theile?

Ja wohl.

Und wie nun? Kann sich wohl unter diesen Einer befinden welcher ein Theil des Seins und doch kein Theil ist?

Wie wäre so Etwas möglich!

Wofern er aber überhaupt ist, denke ich, muß er doch nothwendig, so lange er ist, irgend Eins sein und nicht Keins.

Nothwendig.

Jedem [einzelnen]*) Theile des Seins haftet also nothwendig das Eins an, und weder dem größten noch dem kleinsten noch sonst irgend einem dieser Theile bleibt es fern.

So ist es.

Kann nun aber irgend Etwas was Eins ist an vielen Stellen zugleich ganz sein? Ueberlege dir das!

Ich habe mir das schon überlegt und sehe daß es unmöglich ist.

Wenn aber nicht ganz, so (jedenfalls) getheilt, und anders als getheilt kann es in keiner Weise allen Theilen des Seins zugleich einwohnen.

*) Wohl mit Recht vermutet Stallbaum daß ἑκάστῳ, an welchem schon Heindorf Anstoß nahm, entweder eine Glosse oder in ἑκάστοτε zu ändern ist. Doch mag der Schaden noch tiefer liegen, denn Ficinus übersetzt: Non solum ergo universae essentiae, sed illius etiam singulis partibus unum adest: „Nicht bloß dem ganzen Sein, sondern auch jedem einzelnen Theile desselben haftet also das Eins an."

Richtig.

Das Getheilte aber muß doch wohl ganz nothwendig ein so Vielfaches sein als es Theile hat?

Nothwendigerweise.

(§. 37.) Nicht richtig war es also wenn wir vorhin behaupteten daß das Sein in mehr Theile getheilt sei als irgend etwas Anderes, denn es ist nicht in mehr Theile getheilt als das Eins, sondern in gerade eben so viele, wie es scheint, denn weder läßt sich das Sein vom Eins trennen noch das Eins vom Sein, vielmehr findet sich von diesen beiden stets in Allem gleichviel.

Ganz offenbar.

Das Eins selbst ist also auch rein an sich betrachtet zerstückelt vom Sein und somit Vieles und unbegrenzt an Menge.

Offenbar.

Nicht bloß das seiende Eins also ist Vieles, sondern auch das reine Eins an sich ist ganz nothwendig vom Sein getheilt und mithin Vieles.

Ja, ganz nothwendig.

15. Und da doch die Theile immer Theile des Ganzen sind, so wird das Eins als Ganzes betrachtet auch begrenzt sein. Oder werden nicht die Theile vom Ganzen umfaßt?

[p. 145.] Nothwendigerweise.

Und das Umfassende wird doch wohl die Grenze sein?

Wie anders?

Das Eins, wenn es ist,*) ist also Eines und Vieles, Ganzes und Theile, begrenzt und von unbegrenzter Menge.

*) Wegen dieser Uebersetzung des von Heindorf, Schleiermacher, Bekker und den Zürchern ohne zwingenden Grund eingeklammerten ὄν s. Hermanns Vorrede.

Offenbar.

Wenn es nun aber begrenzt ist, wird es da nicht auch Enden haben?

Nothwendig.

Und ferner auch als Ganzes*) wird es da nicht**) Anfang, Mitte und Ende haben müssen? Oder kann es ein Ganzes geben ohne diese Drei?***) Und wenn irgend eins von ihnen einem Gegenstande mangelt, wird derselbe dann noch Anspruch darauf haben ein Ganzes zu sein?

Nein.

Also auch Anfang, Ende und Mitte hat das Eins.

Ja wohl.

(§. 38.) Ist nun nicht die Mitte gleich weit von beiden Enden entfernt? Nicht wahr, sonst kann sie nicht Mitte sein?

Nein.

So aber trägt das Sein, wie es scheint, nothwendig auch irgend eine Gestalt an sich, sei es eine gerade oder eine runde†) oder aus beiden gemischte.

Ja wohl.

Und steht es so mit ihm, wird es da nicht sowohl in sich selbst als in einem Anderen sein?

Wie so?

*) Wohl mit Recht schreibt Hermann ὅλον ὄν statt ὅλον, während Ast, Bekker, Stallbaum und Th. C. Schmidt εἰ vor ὅλον haben, was im Bodl. und in den meisten anderen guten Handschriften fehlt.

**) οὐκ statt οὐ καὶ nach dem Bodl. und drei andern Handschriften mit Hermann.

***) Vgl. Sophist p. 244. S. 369 der Uebers.

†) S. zu §. 23.

Von den Theilen ist doch wohl ein jeder in dem Ganzen und keiner von ihnen außer demselben?

So ist es.

Und alle Theile werden vom Ganzen umschlossen?

Ja.

Nun ist aber doch das Eins nichts Anderes als alle seine Theile zusammen und nicht mehr oder weniger als diese alle?

Nein.

Aber auch das Ganze ist doch wohl das Eins?

Wie sollte es nicht?

Wenn nun alle Theile im Ganzen sind, eben so wohl aber alle Theile als auch das Ganze selbst das Eins sind und alle Theile vom Ganzen umfaßt und umschlossen werden, so wird damit das Eins vom Eins umschlossen, und so muß denn doch wohl das Eins in sich selbst sein?

Offenbar.

Andererseits aber ist wiederum das Ganze nicht in den Theilen, weder in allen noch in einigen.*) Denn wenn es in allen wäre, so müßte es auch in Einem sein, denn wenn es in irgend einem nicht wäre, so könnte es nicht mehr in allen sein. Wenn nun aber dieser eine Theil doch (nur) einer von ihnen allen ist und das Ganze schon in diesem Theile enthalten ist,**) wie soll es da erst in allen Theilen enthalten sein?

Auf keine Weise.

Aber es ist auch nicht in einigen Theilen. Denn wenn das

*) τισι nach Schleiermacher statt τινι mit Schmidt und Stallbaum, was auch Wagner billigt.

**) Das μὴ vor ἕνι haben Hermann und Wagner mit Recht nach Sauppe in eckige Parenthesen geschlossen.

Ganze in einigen wäre, so wäre das Mehrere in dem Wenigeren, und das ist unmöglich.

Ja wohl unmöglich.

(§. 39.) Wenn aber das Ganze weder in mehreren noch in Einem noch in allen Theilen ist, muß es da nicht nothwendig in irgend einem Andern oder aber überhaupt nirgends sein?

Nothwendigerweise.

Wenn es nun aber nirgends wäre, so wäre es überhaupt Nichts; da es aber (Etwas, nämlich) ein Ganzes ist, so muß es nothwendig, da es in sich selber nicht ist, in einem Anderen sein.

Ja wohl.

So fern also das Eins ein Ganzes ist, ist es in etwas Anderem, insofern es aber mit allen seinen Theilen gleich ist, ist es in sich selbst, und so muß denn das Sein nothwendig sowohl in sich selbst als auch in einem Anderen sein.

Nothwendig.

Wenn es aber so mit dem Eins steht, muß es da nicht nothwendig auch sowohl sich bewegen als ruhen?

Wie so?

So fern es in sich selbst ist ruht es doch wohl? Denn wenn es im Eins ist und diesen seinen Aufenthalt nicht verläßt, so befindet es sich doch wohl damit immer an demselben Orte, nämlich in sich selbst.

So ist es.

[p. 146.] Was sich aber immer in demselben Orte befindet, das muß doch wohl nothwendig ruhen und stille stehen.

Ja wohl.

Wie aber? Was sich immer in etwas Anderem befindet, das kann sich doch wohl nie in demselben Orte befinden, und was sich

nie in demselben Orte befindet, das kann doch nicht ruhen, was aber nicht ruht muß sich doch wohl nothwendig bewegen.

So ist es.

Es muß also das Eins, da es stets sowohl in sich selbst als auch in einem Andern ist, auch stets sowohl bewegt als auch ruhend sein.

Offenbar.

Und eben so muß es auch sowohl einerlei mit sich selbst als verschieden von sich selbst und deßgleichen einerlei mit allem Anderen und verschieden von allem Anderen sein, wenn anders ihm wirklich das ihm vorhin Zugeschriebene zukommt.

In wie fern?

(§. 40.) Jegliches verhält sich doch wohl zu Jeglichem so: es ist entweder einerlei mit ihm oder verschieden von ihm, oder, wenn es beides nicht ist, so wird es ein Theil von Demjenigen sein im Verhältniß zu welchem es Beides nicht ist, oder aber es wird sich zu demselben wie das Ganze zum Theile verhalten.

Offenbar.

Ist nun etwa das Eins sein eigener Theil?

In keiner Weise.

Es wird sich also auch nicht zu sich selbst wie das Ganze zum Theile verhalten, so daß es selber dieser Theil wäre.*)

Nein, das ist unmöglich.

Ist nun aber ferner wohl das Eins vom Eins verschieden?

Gewiß nicht.

Also auch von sich selbst verschieden ist es nicht?

*) Man wird diese etwas sehr freie Uebersetzung entschuldigen. In wie fern dieser Sinn in der Stelle liegt hat Schmidt unter Stallbaums Beistimmung dargelegt.

Allerdings nicht.

Wenn es sich nun zu sich selbst nicht als ein Verschiedenes noch als ein Ganzes noch als ein Theil verhält, muß es da nicht nothwendig einerlei sein mit sich selbst?

Nothwendigerweise.

Wie nun aber andererseits? Dasjenige was sich stets in einem andern Orte befindet als es selbst, welches stets innerhalb desselben Ortes, nämlich in sich selbst, ist, muß das nicht nothwendig verschieden von sich selbst sein, wenn anders es doch zugleich in sich selbst und in einem anderen Orte sein soll?

Mir wenigstens scheint es so.

Eben diese Beschaffenheit ergab sich nun aber doch vorhin für das Eins, daß es zugleich in sich selbst und in einem Andern ist.

Ja, so ergab es sich.

Verschieden also ist offenbar in so fern das Eins von sich selbst.

Offenbar.

Und wie nun? Wenn Etwas verschieden von Etwas ist, wird es da nicht verschieden sein von Allem was von ihm verschieden ist?

Nothwendigerweise.

16. Alles nun was nicht Eins ist ist doch wohl insgesammt verschieden vom Eins und das Eins verschieden von allem Nichteins?

Wie anders?

Verschieden also ist das Eins von allem Anderen.

So ist es.

Nun so gib denn Acht! Das Einerlei an sich und das Verschiedene an sich sind doch Gegensätze?

Wie anders?

Wird also sich wohl das Einerlei jemals an dem Verschiedenen oder das Verschiedene an dem Einerlei befinden können?

Nein, niemals.

(§. 41.) Nun, wenn denn das Verschiedene sich niemals an dem Einerlei finden wird, so kann es auch keinen Gegenstand geben an welchem sich das Verschiedene zu irgend einer Zeit fände, denn wenn es zu irgend einer Zeit sich an irgend einem Gegenstande fände, so würde es sich eben diese Zeit über an Einerlei finden. Ist es nicht so?

So ist es.

Da es nun aber niemals an Einerlei sich findet, so kann es auch zu keiner Zeit sich überhaupt an irgend einem Gegenstande finden.

Richtig.

Also weder im Eins noch in allem Nichteins kann es enthalten sein.

Nein.

Nicht durch die Verschiedenheit also ist das Eins von allem Nichteins und alles Nichteins vom Eins verschieden.

Nein.

Aber auch durch sich selbst kann doch Beides unmöglich von einander verschieden sein, wenn Beides an der Verschiedenheit keinen Antheil hat.

Unmöglich.

[p. 147.] Wenn es aber weder durch sich selbst noch durch die Verschiedenheit von einander verschieden ist, so geht damit doch wohl überhaupt das Verschiedensein von einander von dannen.

In der That.

Nun hat aber doch alles Nichteins auch gar keinen Theil am Eins, denn so wäre es eben nicht mehr Nichteins, sondern gewissermaßen Eins.

Richtig.

Dann aber iſt das Nichteins auch gar keine Zahl, denn ſelbſt ſo wäre es nicht mehr ſchlechterdings Nichteins, wenn es die Zahl an ſich trüge.

Allerdings nicht.

Und wie ferner? Bildet etwa alles Nichteins Theile des Eins? oder würde vielmehr auch ſo das Nichteins Antheil am Eins haben?

Es würde.

Folglich, wenn letzteres ſchlechthin Eins ſein ſoll und erſteres nicht Eins, ſo kann weder das Eins ein Theil von allem Nichteins ſein noch ſich zu dieſem wie ein Ganzes zu Theilen von ſich verhalten, noch auch umgekehrt das Nichteins in einem dieſer beiden Verhältniſſe zum Eins ſtehen.

Nein.

(§. 42.) Nun behaupteten wir aber doch daß Dasjenige was ſich weder wie Theile und Ganzes zu einander verhält, noch auch verſchieden von einander iſt, einerlei mit einander ſei.

So behaupteten wir.

Müſſen wir nun nicht demnach hieraus ſchließen daß auch das Eins, da es in keinem dieſer Verhältniſſe zu allem Nichteins ſteht, einerlei mit demſelben iſt?

Ja, es ſcheint dieß offenbar aus dieſer Auseinanderſetzung zu folgen.

Sollte daſſelbe nun wohl auch nicht ſowohl ähnlich als auch unähnlich mit ſich ſelbſt ſo wie mit allem Anderen ſein?

Vielleicht.

Wenigſtens ſo fern es ſich als verſchieden von allem Anderen zeigte dürfte auch wohl alles Andere verſchieden von ihm ſein.

Wie anders?

Und es wird eben ſo weit verſchieden von allem Anderen ſein wie alles Andere von ihm und weder mehr noch minder.

Wie ſonſt?

Wenn aber weder mehr noch minder, ſo auf gleiche Weiſe.

Ja.

In ſo weit es alſo ihm zukommt verſchieden von dem Anderen und dem Anderen gleichermaßen verſchieden von ihm zu ſein, in ſo weit kommt dem Eins Einerlei mit allem Anderen und allem Anderen Einerlei mit dem Eins zu.

Wie meinſt du das?

So. Mit jedem Namen benennſt du doch Etwas?

Gewiß.

Wie nun? Kannſt du denſelben Namen nur einmal oder kannſt du ihn auch öfter ausſprechen?

Das Letztere.

Wenn du ihn nun nur einmal ausſprichſt, bezeichneſt du dann mit ihm Dasjenige deſſen Namen er iſt, wenn aber öfter, dann nicht? oder iſt es nicht ſchlechterdings nothwendig daß, magſt du denſelben Namen nur einmal oder öfter ausſprechen, du damit immer auch denſelben Gegenſtand bezeichneſt?

Wie anders?

(§. 43.) Nun iſt doch auch wohl das Verſchiedene ein Name für Etwas?

Ja wohl.

Magſt du nun dieſen Ausdruck nur einmal oder öfter gebrauchen, immer wirſt du ihn damit in Bezug auf nichts Anderes gebrauchen und wirſt nichts Anderes mit ihm bezeichnen als Dasjenige deſſen (eigenthümlicher) Name dieſer Ausdruck iſt.

Nothwendigerweiſe.

Wenn wir alſo behaupten, alles Andere ſei verſchieden vom Eins und das Eins ſei verſchieden von allem Anderen, und ſo zweimal den Ausdruck „verſchieden“ gebrauchen, ſo bezeichnen wir doch

mit ihm beide Male keinen anderen Begriff, sondern eben den welchem dieſe Benennung eigenthümlich iſt.

Ja wohl.

[p. 148.] In ſo weit alſo das Eins von allem Anderen verſchieden iſt und alles Andere vom Eins, in ſo weit kommt Beiden, dem Eins und allem Anderen, vermöge eben jenes ihnen (ſonach) zukommenden Verſchiedenſeins ſelbſt,*) nicht ein Anderes zu, ſondern ganz Einerlei. Dasjenige aber welchem Einerlei mit etwas Anderem zukommt dürfte dieſem Anderen ähnlich ſein. Nicht wahr?

Ja.

In ſo weit es alſo dem Eins zukommt verſchieden von allem Anderen zu ſein, in ſo weit wird überhaupt Alles und Jedes Allem und Jedem ähnlich ſein, denn jeder Gegenſtand iſt ja von jedem anderen verſchieden.

Das iſt klar.

17. Nun iſt aber doch das Aehnliche dem Unähnlichen entgegengeſetzt.

Ja.

Alſo auch das Verſchiedene dem Einerlei.

Auch das.

*) κατ' αὐτὸ τὸ ἕτερον πεπονθέναι aus Damaskios nach einem Oxforder Codex mit den Zürchern, Hermann, Wagner. Auch Stallbaum, obwohl er mit Schmidt κατὰ ταὐτὸν τὸ ἕτερον u. ſ. w. aus Venet. Σ von zweiter Hand ſchreibt, ſpricht ſich doch zu Gunſten jener Lesart aus. In allen übrigen Handſchriften fehlt τὸ ganz. Heindorf fügte es vor ταὐτὸν ein, und ihm folgen Schleiermacher, Aſt, Bekker: „in ſo weit kommt Beidem, dem Eins und allem Anderen, weil Beidem Daſſelbe, nämlich Verſchiedenheit, zukommt, nicht ein Anderes, ſondern Einerlei zu.“ So aber ſagt ja der begründende Satz Daſſelbe mit dem zu begründenden.

Und auch Das hat ſich gezeigt daß das Eins einerlei iſt mit allem Anderen.

Ja freilich.

Einerlei ſein mit allem Andern iſt aber doch ein gerade entgegengeſetzter Zuſtand wie verſchieden ſein von allem Anderen.

Ja wohl.

In ſo fern nun als das Eins verſchieden iſt von allem Andern hat es ſich als ähnlich mit demſelben gezeigt.

Ja.

In ſo fern alſo als es einerlei mit ihm iſt wird es ihm unähnlich ſein, in Folge deſſen daß jene erſtere Beſchaffenheit derjenigen die es ähnlich mit ihm macht entgegengeſetzt iſt. Denn dieſe letztere war ja eben die Verſchiedenheit von ihm.

Ja.

Unähnlich machen alſo wird es die Einerleiheit mit allem Anderen, oder ſie müßte ſonſt aufhören den Gegenſatz der Verſchiedenheit zu bilden.

So ſcheint es.

(§. 44.) Aehnlich mithin und unähnlich wird das Eins allem Anderen ſein, und zwar ähnlich in ſo fern es verſchieden von demſelben, unähnlich aber ſo fern es einerlei mit ihm iſt.

Es hat, wie es ſcheint, in der That auch eine ſolche Bewandtniß mit ihm.

Ja, und auch folgende.

Nun?

In ſo fern ihm Einerleiheit zukommt iſt es nicht anders geartet, wenn aber nicht anders geartet, ſo auch nicht unähnlich, und wenn nicht unähnlich, ſo ähnlich; in ſo fern ihm aber Verſchiedenheit zukommt iſt es anders geartet, und, in ſo fern anders geartet, unähnlich.

Du haſt Recht.

Weil alſo das Eins mit allem Anderen zugleich einerlei und von ihm verſchieden iſt, in beidem Betracht und in jeder dieſer beiden Beziehungen für ſich genommen iſt es allem Anderen auch ſowohl ähnlich als unähnlich.

Ja wohl.

Und deßgleichen wird es ſonach auch ſich ſelbſt ganz auf dieſelbe Weiſe, da es ja ſowohl als verſchieden von ſich ſelbſt wie auch als einerlei mit ſich ſelbſt ſich ergab, ſowohl in beiderlei Betracht wie in je Einer von beiden Beziehungen ſich als ähnlich und unähnlich ergeben.

Nothwendigerweiſe.

Und nun ferner: wie ſteht es mit der Berührung und Nichtberührung des Eins mit ſich ſelber und mit allem Anderen? Gib Acht!

Soll geſchehen.

Es ergab ſich uns doch wohl das Eins als in ſich ſelber als Ganzem befindlich.

In der That.

Und auch in allem Andern zeigte ſich uns das Eins?

Ja.

In ſo fern es nun in allem Andern iſt dürfte es doch alles Andere berühren, in wie fern aber in ſich ſelbſt, dürfte es abgehalten ſein alles Andere zu berühren, wohl aber ſich ſelbſt berühren.

Offenbar.

Sonach berührt alſo das Eins ſowohl ſich ſelbſt als auch alles Andere.

Allerdings.

Wie nun aber? Muß nicht ein Jedes welches Etwas berühren ſoll Demjenigen zunächſt liegen welches es berühren ſoll, indem es denjenigen Platz einnimmt*) welcher unmittelbar angrenzt an den an welchem**) das von ihm Berührte liegt?

Nothwendig.

Auch das Eins alſo, wenn es ſich ſelbſt berühren will, muß unmittelbar neben ſich ſelbſt liegen, indem es denjenigen Raum einnimmt welcher an den ſtößt in welchem es ſich befindet.

Ja, ſo verhält es ſich.

[p. 149.] (§. 45.) Nun würde aber das Eins dieß doch nur dann thun, und ſich nur dann dergeſtalt an zwei Stellen zugleich befinden können, wenn es Zwei wäre; ſo lange es aber Eins iſt wird es dieß nicht zulaſſen.

Nein, gewiß nicht.

Mit derſelben Nothwendigkeit alſo nach welcher das Eins nicht Zwei ſein kann kann es auch nicht ſich ſelbſt berühren.

Richtig.

Es berührt aber auch alles Andere nicht.

Warum denn nicht?

Weil, wie ſchon geſagt, Dasjenige was Etwas berühren ſoll ſich außerhalb des von ihm Zuberührenden befinden, aber zugleich unmittelbar angrenzen muß, und ein Drittes zwiſchen beiden nicht liegen darf.

*) ἕδρα, von Heindorf, Schleiermacher, Aſt, Th. C. Schmidt und Stallbaum in ἕδραν verwandelt, iſt vielmehr als Dittographie mit Bekker und den Zürchern einfach zu beſeitigen oder wenigſtens mit Hermann und Wagner einzuklammern.

**) Mit Recht fügen alle Herausgeber außer Stallbaum und Schmidt vor ἅπτεται nach Heindorf οὐ ein. Schmidt und Stallbaum ſetzen vielmehr auch ſchon hinter μετ' ἐκείνην ἥ [ἕδραν] ein Fragezeichen: „welcher unmittelbar angrenzt an jenen? Berührt es nicht (lediglich) wenn es dieſen Platz einnimmt?“

Richtig.

Zwei Gegenstände gehören also zum Mindesten dazu wenn eine Berührung stattfinden soll.

So ist es.

Wenn nun aber zu diesen beiden Berührungsgegenständen*) noch ein Drittes in derselben Reihe hinzutritt, so werden der Berührungsgegenstände drei, der Berührungen aber zwei sein.

Ja.

Und so wird stets, wenn Ein neuer Gegenstand hinzutritt, auch Eine Berührung hinzutreten, und es bleibt das Ergebniß daß der Berührungen immer um Eine weniger sind als die (jedesmalige) Menge der Zahlen**) (von Berührungsgegenständen). Denn um wie viel die beiden ersten von diesen Gegenständen die Zahl der Berührungen übertrafen, gerade um so viel übertrifft nothwendig auch die nachmalige Gesammtzahl von ihnen die Gesammtheit der Berührungen, so fern ja auch in der Folge immer zugleich Ein neuer Gegenstand zu jener Zahl hinzutritt und Eine neue Berührung zu den Berührungen.

Richtig.

So groß also die Zahl der Gegenstände auch sein mag, so sind ihre Berührungen immer um Eine weniger.

So ist es.

*) Das von Ast, Bekker und Stallbaum in Parenthese gesetzte ὅροιν, für welches Heindorf ὄντοιν vorschlug und die Zürcher nach Sauppes Vermutung ὁμόροιν geschrieben haben, ist von Hermann unter Wagners Beistimmung richtig erklärt und vertheidigt worden.

**) τῶν ἀριθμῶν nach den Handschriften und Ficinus, während Bekker und die Zürcher τὸν ἀριθμὸν nach Heindorf schreiben.

Wenn aber bloß Eins da ist und keine Zweiheit vorhanden, so findet auch keine Berührung Statt.

Nein, das ist unmöglich.

Nun ist aber doch nach unserer Behauptung Das was etwas Anderes ist als das Eins weder Eins noch hat es Theil an ihm, wofern es wirklich etwas Anderes sein soll.

Freilich.

(§. 46.) Und es wohnt sonach auch Zahl allem Anderen nicht ein, weil ihm eben das Eins nicht innewohnt.

Wie anders?

Weder Eins ist also das Andere noch Zwei, noch darf es mit dem Namen irgend einer anderen Zahl bezeichnet werden.

Nein.

Das Eins also allein ist vorhanden,*) und eine Zweiheit gibt es nicht.

Offenbar nicht.

Folglich auch keine Berührung, wenn es doch eben keine Zwei gibt.

So ist es.

Und wenn es keine Berührung gibt, so berührt denn auch weder das Eins das Andere noch das Andere das Eins.

Nein, das ist unmöglich.

Und so berührt denn nach allem Diesem das Eins sowohl das Andere als sich selbst und berührt es auch nicht.

So scheint es.

*) Das zweite ἕν, welches Ast, Bekker, die Zürcher, Hermann und Wagner mit Recht nach Schleiermacher in Parenthese geschlossen und Heindorf und Schmidt ganz weggelassen haben, ist unübersetzt geblieben. Stallbaum will es festhalten und so übertragen: „Das Eins also ist allein das Eins."

18. Und ist es nicht auch ebensowohl gleich als auch ungleich sowohl sich selbst wie allem Anderen?

Wie so denn das?

Wenn das Eins größer oder kleiner wäre als das Andere oder umgekehrt das Andere größer als das Eins, so wäre doch weder das Eins dadurch daß es Eins ist, noch das Andere dadurch daß es Anderes ist als das Eins, ich sage, beide wären nicht durch eben dieses ihr Wesen größer oder kleiner im Vergleich zu einander, sondern vielmehr, wenn beide außer diesem ihrem eigenthümlichen Wesen auch noch Gleichheit an sich trügen, so wären sie gleich, und wenn das Eine von ihnen Größe, das Andere aber Kleinheit, sei es nun daß das Eins diese, das Andere aber jene oder auch umgekehrt das Eins Größe, das Andere aber Kleinheit an sich trüge, so wird diejenige von beiden Wesenheiten welcher die Größe beigesellt ist größer und diejenige welcher die Kleinheit kleiner sein.

Nothwendigerweise.

Es sind das also wirklich zwei Ideen, die Größe und die Kleinheit?*) Denn wären sie es nicht wirklich, so könnten sie auch nicht einander entgegengesetzt sein und dem Seienden einwohnen.

Unmöglich.

[p. 150.] (§. 47.) Wenn nun aber dem Eins Kleinheit einwohnt, so muß sie doch entweder dem Ganzen desselben oder einem Theile von ihm einwohnen.

Nothwendig.

*) So allein läßt sich die handschriftliche Lesart τούτω εἴδη mit Stallbaum auffassen. Aber ist dieß wohl wirklich ein befriedigender Sinn? Ich möchte doch lieber nach Heindorfs Vorschlag τούτω τὼ εἴδη: „Es gibt also wirklich zwei solche Ideen (Begriffe), Größe und Kleinheit. Denn gäbe es sie nicht wirklich" u. s. w.

Wie, wenn sie nun dem Ganzen einwohnte? müßte sie da nicht entweder völlig gleichlaufend mit dem Eins sich durch das Ganze desselben erstrecken oder aber dasselbe in sich einschließen?

Offenbar.

Wenn nun die Kleinheit dem Eins völlig gleichliefe, wäre sie da nicht demselben gleich, wenn sie es aber in sich einschlösse und umgäbe, größer als dasselbe?

Es kann nicht anders sein.

Ist es nun wohl möglich daß die Kleinheit mit irgend Etwas gleich ist oder größer als irgend Etwas, und daß sie so die Rolle der Größe und der Gleichheit und nicht ihre eigene spielt?

Unmöglich.

In dem ganzen Eins daher kann die Kleinheit nicht enthalten sein, sondern, wenn je, nur in einem Theile desselben.

Ja wohl.

Aber auch wieder nicht*) (einmal) in dem Ganzen eines solchen Theiles, denn sonst würde sie wieder Dasselbe bewirken wie in Bezug auf das ganze Eins; sie würde wiederum diesem Theile, welchem sie jedesmal innewohnt, entweder gleich oder größer als derselbe sein.

Nothwendigerweise.

Ueberhaupt wird sonach in keinem Gegenstande Kleinheit enthalten sein, da sie weder einem Theile noch einem Ganzen einwohnen kann, und es gibt Nichts was klein ist außer der Kleinheit an sich.

So scheint es.

*) οὔτοι γε mit Heindorf oder οὐδέ γε nach den Spuren des Bodl., welcher οὔτε γε hat, mit Hermann statt οὔτι γε.

Aber auch Größe kann keinem Gegenstande innewohnen,*) denn dann wäre etwas Anderes größer selbst als die Größe an sich, nämlich Dasjenige in welchem die Größe sich befände, und das noch dazu während doch dabei für dasselbe**) ein Kleines, welches doch nothwendig von ihm überragt werden müßte, wenn es groß sein soll, gar nicht vorhanden ist, denn dieß ist unmöglich, da ja Kleinheit in Nichts enthalten ist.***)

Richtig.

Nun ist aber doch die Größe an sich nicht in Bezug auf etwas

*) Wörtlich: „kann ihm nicht innewohnen."

**) αὐτῷ statt αὐτοῦ nach Schleiermacher mit Heindorf, Bekker und Ast. Schmidts Auffassung der handschriftlichen Lesart „während es nicht klein ist" streitet wider den Sinn. Stallbaum ergänzt zu αὐτοῦ οὐκ ὄντος unter Wagners Beistimmung sehr hart ἐν αὐτῷ: „und das noch dazu während dagegen die Kleinheit an sich, die doch von ihm überragt werden müßte, wenn es groß sein soll, sich nicht in ihm befindet, und das kann sie nicht, da eben Kleinheit in Nichts enthalten ist." Um diesen Gedanken zu gewinnen müßte man vielmehr wenigstens ὄντος in ἐνόντος ändern; allein ihm widerspricht ja das unmittelbar Folgende, daß die Kleinheit an sich nicht auf etwas anderes Großes sich bezieht, sondern nur auf die Größe an sich, vgl. auch oben §. 15 f. Allenfalls ließe sich nun freilich noch, wie Wagner bemerkt, das αὐτοῦ adverbiell nehmen: „während dabei doch ein Kleines .... gar nicht in ihm (darin) sich befindet, denn" u. s. w., allein dann wäre vollends nicht zu begreifen weßhalb nicht statt dieser fast unverständlichen Ausdrucksweise einfach σμικροῦ οὐκ ἐνόντος gesagt wäre.

***) Hier fehlt der unentbehrliche Zwischengedanke: „Und so gibt es denn auch Nichts was groß ist außer der Größe an sich." Eine solche Lücke von mehreren Worten in allen Handschriften Platon's ist freilich sonst fast beispiellos.

Anderes größer als auf die Kleinheit an sich und die Kleinheit an sich in Bezug auf etwas Anderes kleiner als auf die Größe an sich.*)

Gewiß nicht.

(§. 48.) Somit ist denn alles Andere weder größer als das Eins noch kleiner, da es ebensowenig Größe wie Kleinheit in sich trägt, und diese letzteren beiden selbst haben jene ihre Beschaffenheit zu überragen und überragt zu werden nicht in Bezug auf das Eins, sondern in Bezug auf einander, und das Eins ist weder größer noch kleiner, weder als diese beiden noch als alles Andere, da es weder Größe noch Kleinheit hat.

Offenbar.

Wenn nun aber das Eins weder größer noch kleiner ist als alles Andere, so kann es nothwendig weder das letztere überragen noch von ihm überragt werden.

Nothwendigerweise nicht.

Dasjenige aber was Etwas weder überragt noch von demselben überragt wird muß doch wohl nothwendig ganz gleiche Verhältnisse mit ihm haben und, wenn dieß der Fall ist, ihm gleich sein?

Wie anders?

Und so dürfte denn auch das Sein sich zu sich selber verhalten: da es weder Größe noch Kleinheit an sich trägt und daher von sich selbst weder überragt wird noch auch sich selbst überragt, so muß es gleiche Verhältnisse mit sich selber haben und folglich sich selber gleich sein.

Ja wohl.

Das Eins ist also sich selber und allem Anderen gleich.

*) Vgl. §. 15.

Offenbar.

Wenn es aber andererseits in sich selbst ist, so muß es auch sich selber von außen umgeben und, indem es so sich selbst umschließt, größer sein als es selbst, indem es aber so auch von sich selber umschlossen wird, auch kleiner, und mithin größer und kleiner zugleich als es selbst.

[p. 151.] So ist es.

Ist nicht aber auch Dieß nothwendig, daß es Nichts weiter gibt außer dem Eins und allem Andern?

Wie sollte es nicht?

Alles was ist muß aber doch stets auch irgendwo sein?

Ja.

Und wird nun nicht Dasjenige was sich in irgend Etwas befindet sich in demselben befinden wie das Kleinere im Größeren, denn auf eine andere Weise kann sich doch wohl nicht das Eine in einem Anderen befinden?

Nein.

(§. 49.) Wenn es nun aber Nichts weiter gibt außer dem Eins und allem Anderen, und sich beide in irgend Etwas befinden müssen, ist es da nicht nothwendig daß sie sich in einander befinden, das Andere in dem Eins und das Eins in dem Andern, oder aber daß sie nirgends sind?

Offenbar.

So weit nun demgemäß das Eins in dem Anderen ist, wird das Andere größer sein als das Eins, indem es dieses umschließt, und das Eins kleiner als das Andere, indem es von diesem umschlossen wird; in sofern aber das Andere im Eins, so das Eins aus dem gleichen Grunde größer als das Andere und das Andere kleiner als das Eins.

So scheint es.

Das Eins ist also gleich groß und größer und kleiner als es selbst und als das Andere.

Offenbar.

Und wenn es größer, kleiner und gleich groß (in dieser Weise) ist, so hat es auch gleiche und größere und kleinere Maßeinheiten als es selbst und das Andere, und wenn Maßeinheiten, so auch Theile.

Wie anders?

Und wenn es von gleichen und kleineren und größeren Maßen ist, so ist es auch der Zahl nach weniger und mehr und eben so gleichviel als es selbst und das Andere.

Wie so?

Wenn Etwas größer ist als Etwas, so hat es auch eine größere Zahl von Maßeinheiten, und wie viel Maßeinheiten, so viel auch Theile, und wenn es kleiner sowie wenn es gleich groß ist, so steht die Sache entsprechend.

So ist es.

Wenn also Etwas größer, kleiner und gleich groß ist als es selbst, so hat es auch gleiche, größere und kleinere Maßeinheiten als es selbst, und wenn Maßeinheiten so auch Theile.

Wie anders?

Wenn nun aber Etwas an Theilen ganz sich selber gleich ist, dann wird auch die Menge seiner Theile dieselbe sein wie die seiner selbst, und wenn größer an Theilen, so dürfte es eine größere, und wenn kleiner, eine kleinere Zahl von Theilen haben als es selbst.

Offenbar.

(§. 50.) So wird sich mithin das Eins zu sich selbst eben so aber auch zu dem Anderen verhalten: in sofern es größer erscheint als dies, muß nothwendig auch die Zahl seiner Theile eine größere

sein, in sofern kleiner, eine kleinere, und in sofern gleich groß, eine gleiche.

Nothwendigerweise.

Also ist denn, wie es scheint, das Eins auch gleichviel und mehr und weniger an Zahl als es selbst und als das Andere.

So ist es.

19. Hat nun ferner wohl das Eins auch nicht an der Zeit Theil und wird jünger und älter als es selbst und als das Andere, und zugleich weder jünger noch älter als es selbst und als das Andere, vermöge eben dieser Theilnahme an der Zeit?

Wie so?

Nun, das „Es ist" muß ihm doch wohl zukommen, wenn anders es wirklich Eins ist.

Ja.

„Es ist" das heißt aber doch nichts Anderes als: es nimmt Theil am Sein in der gegenwärtigen Zeit, gerade so wie „es war" sein Theilhaben [p. 152] am Sein in der vergangenen und „es wird sein" in der zukünftigen Zeit bezeichnet?

So ist es.

Wofern es also ist, hat es auch an der Zeit Theil.

Ja wohl.

Also auch an der fortschreitenden Zeit?

Ja.

Beständig also wird es älter, wenn es mit der Zeit fortgeht.

Nothwendig.

Nun erinnerst du dich aber wohl daß wir feststellten,*) Alles was älter wird werde dies in Vergleich zu Etwas was jünger wird?

*) §. 29 f.

Ich erinnere mich.

Wenn daher das Eins älter wird als es selbst, so wird es darnach zugleich jünger als es selbst.

Nothwendig.

Auf diese Weise wird es also zugleich älter und jünger als es selbst.

Ja.

(§. 51.) Ist es nun aber nicht dann älter, wenn es in diesem Werden in der Jetztzeit sich befindet, welche in der Mitte liegt zwischen dem War und dem Wirdsein? Denn schwerlich wird es im Fortgange aus dem Vorher in das Nachher das Jetzt überspringen.

Schwerlich.

Hält es nun aber nicht dann ein älter zu werden, wenn es im Jetzt anlangt, und wird dann nicht mehr älter, sondern ist es schon? Denn wenn es dann nicht damit innehielte, sondern weiter darin vorrückte, so könnte es niemals von dem Jetzt erfaßt werden. Verhält sich ja doch das in der Zeit Vorrückende zu Beiden, dem Jetzt und dem Nachher, so, daß es eben das Jetzt verläßt und dem Nachher zustrebt und so zwischen Beide tritt.

Richtig.

Wenn denn aber sonach Alles was wird das Jetzt nicht umgehen kann, so hält es auch, so bald es bei diesem angelangt ist, mit dem Werden an und ist nunmehr Das was es vorher ward.

Offenbar.

Auch das Eins mithin, so bald es in seinem Aelterwerden beim Jetzt anlangt, hält dann mit diesem Werden ein und ist dann älter.

Allerdings.

Und es ist dann älter als Dasjenige als welches es bis dahin älter ward; und dies war eben es selbst.

Ja.

Alles Aeltere aber ist älter als ein Jüngeres.

Das ist es.

Auch jünger ist somit dann das Eins, wenn es in jenem seinem Aelterwerden beim Jetzt anlangt.

Nothwendigerweise.

Das Jetzt aber wohnt doch dem Eins bei während seines ganzen Seins. Denn es ist immer jetzt, so lange es ist.

Wie anders?

Beständig also ist und wird das Eins älter und jünger als es selbst.

So scheint es.

Ist oder wird es nun aber längere Zeit hindurch als es selbst oder die gleiche?

Die gleiche.

(§. 52.) Wenn Etwas aber die gleiche Zeit hindurch mit Etwas wird oder ist, so hat es mit demselben das gleiche Alter.

Wie anders?

Und wenn es das gleiche Alter hat, so ist es weder älter noch jünger.

Richtig.

Das Eins also, da es die gleiche Zeit hindurch wird und ist wie es selbst, ist und wird weder älter noch jünger als es selbst.

So scheint mir's.

Und wie? wie verhält es sich in dieser Beziehung zu allem Anderen?

Das weiß ich nicht zu sagen.

[p. 153.] So viel aber weißt du mir doch zu sagen, daß alles Andere außer dem Eins, wenn es anders mehrere verschiedene Gegenstände in sich schließt und nicht bloß Ein Verschiedenes ist, mehr

ist als Eins. Wäre es nun aber nur Ein Verschiedenes, so wäre es selber Eins, mithin aber muß es mehrere verschiedene Gegenstände in sich schließen und so mehr als Eins sein und die Vielheit an sich tragen. *)

Es kann nicht anders sein.

Und wenn es eine Vielheit ist, so hat es an einer größeren Zahl Theil als am Eins.

Sicherlich.

Und wie nun? Werden wir behaupten daß von der Zahl das Mehr früher werde und da sei oder das Weniger?

Das Weniger.

Das Wenigste also zuerst, dies aber ist das Eins. Nicht wahr?

Ja.

Von Allem was eine Zahl an sich trägt ist also das Eins zuerst geworden. Aber auch alles Andere trägt eine Zahl an sich, sofern es eben eine Mehrzahl anderer Gegenstände ist und nicht bloß Einer.

Freilich.

Was zuerst geworden ist, sollte ich denken, ist aber früher und alles Andere später geworden, und das später Gewordene jünger als das früher Gewordene. Und so dürfte denn auch alles Andere jünger als das Eins und das Eins älter als alles Andere sein.

In der That.

20. Wie steht es nun aber hiemit? Kann das Eins wider seine eigene Natur geworden sein, oder ist das unmöglich?

Unmöglich.

---

*) Ast aus Flor. a πλείω ἐστὶν ἑνός. — Ἐστί. — Καὶ πλῆθος κ. τ. λ. „und so mehr als Eins sein. — Ja. — Und Vielheit an sich tragen. —", was auch Wagner zu billigen nicht abgeneigt ist.

Nun zeigte sich aber doch*) daß das Eins Theile hat. Hat es aber Theile, so hat es auch Anfang, Ende und Mitte.

Ja.

Wird nun nicht von Allem der Anfang zuerst, sowohl vom Eins selbst als auch von jeglichem Anderen, und nach dem Anfang dann alles Andere bis zum Ende hin?

Wie anders?

(§. 53.) Und dies Alles**) werden wir doch als Theile des Ganzen so wie des Eins bezeichnen, und sagen daß dieses letztere selbst (erst) zugleich mit dem Ende Eins und Ganzes geworden ist.

Ja wohl.

Das Ende aber, sollte ich meinen, wird zuletzt, und wenn nun das Eins seiner Natur nach (erst) mit diesem zugleich fertig dasteht, so muß, falls es eben nicht wider seine eigene Natur werden kann, es, weil eben erst zugleich mit dem Ende, später als alles Andere geworden sein.

Offenbar.

Dann ist aber das Eins jünger als alles Andere und alles Andere älter als das Eins.

Auch Das leuchtet mir ein.

Wie nun aber? Muß nicht der Anfang und jeder beliebige sonstige Theil des Eins oder des Anderen, so fern er doch eben Ein Theil desselben ist und nicht mehrere Theile, nothwendig Eins sein?

Nothwendig.

*) §. 36 f.

**) Mit Recht vermuthet Stallbaum daß τἆλλα hier nur aus Dittographie entstanden und mithin zu tilgen ist, denn nicht bloß „alles dies Andere" außer dem Anfang, sondern auch der Anfang selbst wird ja offenbar hier als Theil des Ganzen angesehen.

So aber muß ja das Eins nothwendig schon zugleich mit Dem werden was zuerst wird, und eben so zugleich mit dem Zweiten, und kann auch keines von allem Anderen was da wird und durch dies Werden zu Etwas hinzukommt verlassen, bis denn Alles, zum Ende gelangt, zum ganzen Eins geworden ist. Es kann, sage ich, dergestalt weder Mitte noch Erstes noch Letztes noch sonst etwas Anderes bei deren Werden verlassen.

Richtig.

Folglich hat das Eins mit allem Andern einerlei Alter, und wenn das Eins selber nicht wider seine Natur geworden sein soll, so kann es weder früher noch später als alles Andere, sondern muß zugleich mit demselben geworden sein. Und auf Grundlage dieser Betrachtung wird demnach das Eins weder älter noch jünger sein als alles Andere [p. 154] und alles Andere weder älter noch jünger als das Eins, auf Grund der vorherigen aber erschien dieses als älter und jünger denn jenes, und jenes ebenso denn dieses.

Ja wohl.

(§. 54.) So also steht es in Betreff seines Seins und Gewordenseins. Aber wie steht es in diesem Betracht wiederum hinsichtlich seines Werdens? wie steht es hinsichtlich Dessen, ob es auch älter und jünger wird als das Andere und das Andere als das Eins und wiederum auch weder älter noch jünger wird? Verhält es sich wie hinsichtlich des Seins in diesem Betracht so auch hinsichtlich des Werdens, oder anders?

Ich weiß es nicht zu sagen.

Aber so viel wenigstens weiß ich, daß wenn Etwas älter ist als etwas Anderes, es dann nicht noch älter werden kann, sondern stets den gleichen Altersunterschied beibehält den es gleich zuerst bei seinem Gewordensein an sich trug, und daß ebenso das Jüngere nicht noch jünger werden kann. Denn Gleiches zu Ungleichem

hinzugefügt, sei es bei einem Zeitquantum sei es bei irgend etwas Anderem, bewirkt stets den Unterschied um dasjenige gleiche Maß um welches derselbe von vorn herein Statt fand.

Wie anders?

Kein Gegenstand der älter oder jünger ist als ein anderer kann also jemals älter oder jünger werden als dieser,*) sofern er stets um ein gleiches Maß im Alter von ihm sich unterscheidet, sondern er ist bereits und ist geworden älter oder jünger, nicht aber wird er es erst.**)

Richtig.

Folglich wird also auch das Eins, da es dies schon ist, niemals weder älter noch jünger als alles Andere.

Schlechterdings nicht.

Nun siehe aber zu ob nicht wieder in folgendem Betracht beide doch älter und jünger werden!

Nun?

Eben in so fern das Eins sich als älter***) denn alles Andere und das Andere als älter†) denn das Eins ergab.

Wie so denn das?

(§. 55.) Wenn das Eins älter ist als alles Andere, so muß

*) Die Unechtheit des sinnstörenden ἑνὸς vor ὄντος ist nach Schleiermachers Vorgange allseitig anerkannt worden und durfte daher bei der Uebersetzung ohne Weiteres unberücksichtigt bleiben.

**) Wörtlicher: „Was also älter oder jünger ist kann niemals „älter oder jünger werden als Das was jünger oder älter „ist, sofern es sich .... unterscheidet, sondern das Eine ist „bereits und ist geworden älter und das Andere jünger, nicht „aber wird es dies erst."

***) und †) Wohl mit Recht verlangt Heindorf die Einschiebung von ὄν hinter πρεσβύτερον: „als älter seiend."

es doch wohl bereits längere Zeit entstanden und geworden sein als dieses?

Ja.

Und nun ziehe wiederum dies in Betracht. Wenn wir zu mehr und zu weniger Zeit eine gleiche Zeit hinzusetzen, wird dann das Mehr von dem Weniger noch um einen gleichen (Bruch-)Theil verschieden sein oder um einen kleineren?

Um einen kleineren.

In so fern wird also wieder das Eins nicht um so viel als es zuerst von allem Anderen dem Alter nach verschieden war es auch später sein, sondern es wird, indem es um gleiche Zeit mit demselben an Alter zunimmt, hernach sich stets um ein Geringeres im Alter von ihm unterscheiden als zuvor. Nicht wahr?

Ja.

Was sich aber um ein Geringeres im Alter als früher von Etwas unterscheidet, das wird doch jünger als zuvor im Verhältniß zu Dem in Beziehung auf welches es früher älter war.

Ja wohl.

Wird aber so das Eins jünger, so wird doch wohl auch alles Andere dagegen älter im Verhältniß zum Eins als früher?

Ja wohl.

Das Jüngergewordene wird also älter im Verhältniß zu dem Frühergewordenen und Aelterseienden, und zwar ist es niemals älter, sondern wird nur immer älter als dieses. Denn dieses nimmt stets in der Richtung des Jüngeren zu, jenes aber in der des Aelteren. [p. 155] Und in derselben Weise wird auch wieder das Aeltere jünger als das Jüngere, denn indem beide die entgegengesetzte Richtung einschlagen, so werden sie dadurch auch zum Gegentheil von einander, das Jüngere nämlich, wie gesagt, älter als das Aeltere und das Aeltere jünger als das Jüngere. Dasselbe

aber je wirklich geworden zu sein sind sie unvermögend. Denn wenn sie es geworden wären, so würden sie es nicht mehr, denn dann wären sie es schon, nun aber werden sie eben erst älter und jünger gegen einander: das Eins wird jünger als alles Andere, weil es sich als älterseiend und früher geworden gezeigt hat, alles Andere aber älter als das Eins, weil es später geworden ist.

(§. 56.) Aus demselben Grunde verhält sich aber auch alles Andere umgekehrt zum Eins, weil es sich ja ebenso gut auch als älter denn dieses gezeigt hat und als früher geworden.

So ist es offenbar.

Also in sofern keins von beiden weder älter noch jünger wird als das Andere, auf Grund Dessen daß sie sich stets um die gleiche Zahl an Alter von einander unterscheiden, wird das Eins weder älter noch jünger als alles Andere und alles Andere weder älter noch jünger als das Eins. In so fern aber das Frühergewordene von dem Späteren und das Spätere von dem Früheren sich stets durch einen andern (Bruch-)Theil unterscheiden muß, in so fern müssen das Eins und alles Andere beständig immer älter und jünger gegen einander werden.

Ja wohl.

Nach allem Diesem ist und wird denn das Eins älter und jünger und ist und wird auch wiederum weder älter noch jünger als es selbst und alles Andere.

Ja, durchaus so ist es.

Wenn nun aber das Eins an der Zeit Theil hat und am Aelter- und Jüngergewordenen, muß es da nicht nothwendig auch an dem Ehemals Theil haben und dem Nachher und dem Jetzt?

Nothwendig.

Es war also das Eins und ist und wird sein und wurde und wird und wird werden.

Gewiß.

Und es kann ihm auch Etwas zukommen und angehören und kam wirklich und kommt zu und wird ihm zukommen und gehörte, gehört und wird ihm gehören.

Ja wohl.

(§. 57.) Und es gibt auch eine Erkenntniß und Vorstellung und Wahrnehmung von ihm, wenn anders wir ja doch auch jetzt alle diese Thätigkeiten in Bezug auf dasselbe ausüben.

Du hast Recht.

Und es kommt ihm daher auch ein Name zu, und es ist eine Aussage über dasselbe möglich, und es kann genannt und besprochen werden, und was nur immer Derartiges von allem Anderen gilt, das gilt auch vom Eins.

Ja, in jedem Betracht verhält es sich so.

21. (§. 57b.) Wir wollen jetzt auch noch das Dritte besprechen. Wenn das Eins so beschaffen ist wie wir es erörtert haben, muß es da nicht nothwendig, da es sowohl Eins ist als auch Vieles*) und wiederum weder Eins noch Vieles und dabei an der Zeit Theil hat,**) muß es da nicht, sage ich, nothwendig, in so fern es wirklich Eins***) ist, zu irgend einer Zeit am Sein Theil haben, in so fern es aber (dies) nicht ist, zu irgend einer Zeit wiederum nicht Theil haben?

Nothwendig.

Und wird es zu der Zeit in welcher es an ihm Theil hat zugleich nicht an ihm Theil haben, oder zu der in welchen es nicht an ihm Theil hat zugleich Theil haben können?

---

*) S. §. 32—37.

**) S. §. 50. Cap. 19 z. A.

***) Muß es nicht heißen: „Eins und Vieles" so daß also καὶ πολλὰ ausgefallen ist?

Das ist unmöglich.

Zu Einer Zeit folglich hat es an ihm Theil und zu einer andern nicht. Auf diese Weise allein kann es an Einem und Demselben Theil haben und nicht Theil haben.

Richtig.

[p. 156.] Es gibt also eine solche Zeit in welcher es das Sein aufnimmt, und eine solche in welcher es dasselbe fahren läßt. Denn wie wäre es sonst im Stande bald dasselbe zu besitzen und bald es nicht zu besitzen, wenn es nicht eben zu Einer Zeit dasselbe ergriffe und zur andern es wieder aufgäbe?

Auf keine Weise.

Das Sein annehmen heißt aber doch wohl so viel als entstehen?

Ja.

Das Sein aufgeben aber vergehen?

Ja wohl.

Das Eins also, wie es scheint, da es das Sein annimmt und aufgibt, entsteht und vergeht.

Nothwendig.

(§. 58.) Wenn es nun aber Eins und Vieles wird und entsteht und vergeht, wird da nicht, wenn das Eins entsteht, das Vielesein vergehen, und wenn das Viele entsteht, das Einssein vergehen?

Ja wohl.

Indem es aber Eins und Vieles wird, muß es da nicht nothwendig gesondert und verbunden werden?

Ganz gewiß.

Und indem es ähnlich und unähnlich wird, sich verähnlichen und verunähnlichen?

Ja.

Und wenn größer und kleiner und gleich groß, dann wachsen, abnehmen und sich ausgleichen?

So ist es.

Wenn es ferner in der Bewegung stillsteht und andererseits aus der Ruhe in die Bewegung übergeht, so kann dies Beides doch wohl auch nicht in Einer (und derselben) Zeit geschehen?

Wie wäre das möglich?

Und daß nun das früher Ruhende sich später bewegt und das früher Bewegte später ruht, dies kann doch einerseits ohne Uebergang Beidem unmöglich widerfahren.

Unmöglich.

Andererseits gibt es aber auch keine Zeit in welcher Etwas zugleich weder bewegt sein noch ruhen könnte.

Auf keinen Fall.

Aber doch kann es auch nicht übergehen, ohne eben diesen Mittelzustand durchzumachen.*)

Natürlich nicht.

Wann findet denn also dieser Umschlag und Uebergang Statt, wenn doch Dasjenige welches ihn erfährt ihn weder erfahren kann so lange es noch ruht noch auch so bald es sich schon bewegt und auch nicht indem es in der Zeit ist?

Dies Alles ist allerdings unmöglich.

---

*) Daß dies der erforderliche Sinn und daß μεταβάλλειν falsch ist, liegt in der That so auf der Hand daß man sich wundern muß, wenn dies noch Niemand bemerkt zu haben scheint. Wie freilich diesem Sinne gemäß zu ändern ist läßt sich wohl kaum ausmachen. Etwa μεταξὺ τούτων γίγνεσθαι nach p. 157 z. A.? Wie der Fehler entstand ist um so leichter zu sehen.

Iſt nun vielleicht dies jenes ſeltſame Etwas in welchem es ſich dann befindet wenn es den Uebergang erleidet — ?

Nun, welches?

Der Augenblick. Denn das Augenblickliche ſcheint etwas Derartiges zu bezeichnen daß von ihm aus Etwas in den einen oder anderen von zwei entgegengeſetzten Zuſtänden übergeht. Denn nicht aus der Ruhe geht Etwas während es noch ruht, in die Bewegung noch aus der Bewegung, während es ſich noch bewegt, in die Ruhe über, ſondern der Augenblick, dieſes wunderbare Etwas, liegt zwiſchen der Bewegung und der Ruhe, keiner Zeit angehörig, und in ihm und aus ihm geht das Bewegte zur Ruhe und das Ruhende zur Bewegung über.

So ſcheint es.

(§. 59.) Auch das Eins alſo, ſofern es doch eben ſowohl ruhend als auch bewegt iſt, macht einen Uebergang nach beiden Seiten hin durch, denn nur ſo iſt es denkbar daß es Beides ſein könnte. Macht es ihn aber durch, ſo macht es ihn auch im Augenblick durch, und dann wenn es ihn durchmacht iſt es in keiner Zeit und bewegt ſich dann weder noch ruht es.

So iſt es.

Verhält es ſich nun nicht ſo auch mit allen anderen Uebergängen? Wenn das Eins aus dem Sein in das Vergehen oder aus dem Nichtſein in das Entſtehen übergeht, [p. 157.] tritt es dann nicht immer in eine Mitte zwiſchen Bewegung und Ruhe und iſt dann weder noch iſt nicht und entſteht dann weder noch vergeht?

So ſcheint es wenigſtens.

Und eben ſo auch, wenn es aus der Einheit in die Vielheit und aus der Vielheit in die Einheit übergeht, iſt es weder Eins noch Vieles und ſondert ſich weder noch zieht es ſich zuſammen, und wenn es aus der Aehnlichkeit in die Unähnlichkeit und aus der Unähnlichkeit in die Aehnlichkeit übergeht, dann iſt es weder ähnlich noch unähnlich und wird auch Beides noch nicht. Und wenn es aus der Kleinheit in die Größe und wenn es in die Gleichheit oder in ihr Gegentheil übergeht, iſt es weder klein noch groß noch gleich noch wächst oder nimmt ab oder gleicht ſich aus.

So iſt es.

Alle dieſe Vorkommenheiten erfährt alſo das Eins, wenn es iſt.

Richtig.

22. (§. 59 b.) Nun müſſen wir auch betrachten, welche Vorkommenheiten alles Andere erfahren müſſe, wenn das Eins iſt.

Ja wohl.

Laß uns denn alſo unſere Frage dahin ſtellen: wenn das Eins iſt, was muß da allem Anderen außer dem Eins widerfahren?

Gut.

Wenn es nun eben Anderes iſt als das Eins, ſo kann es doch durchaus nicht*) das Eins ſein, denn ſonſt wäre es ja nicht Anderes als das Eins.

Richtig.

Und doch iſt auch wieder das Andere nicht durchaus des Eins beraubt, ſondern hat einen gewiſſen Antheil an ihm.

Wie ſo?

Alles Andere iſt doch wohl nur als ein Solches welches Theile hat Anderes als das Eins, denn wenn es keine Theile hätte, ſo wäre es ja vollkommen Eins.

Richtig.

Theile aber hat, wie ſchon geſagt, **) nur was ein Ganzes iſt.

*) οὔτι für οὔτε nach Wagners Verbeſſerungsvorſchlag. Stallbaum οὐδὲ „auch nicht.“

**) §. 22.

Ja, das bemerkten wir allerdings schon.

Jedes Ganze aber ist doch nothwendig ein aus Vielen bestehendes Eins, und nur von einem solchen können die Theile Theile sein, denn jeder Theil ist (ja doch) nothwendig nicht ein Theil einer (ungeeinten) Vielheit, sondern eines (solchen) Ganzen.*)

Warum denn?

(§. 60.) Wenn Etwas ein Theil von einer (bloßen) Vielheit sein sollte zu welcher es mit gehört, so müßte es ja sowohl ein Theil von sich selbst, was doch unmöglich ist, als auch von jedem Einen von diesen anderen Vielen sein, wenn anders es eben ein solcher von allen diesen Vielen sein soll. Denn wenn es überhaupt nicht Theil Eines (von ihnen) sein soll, so wird es nur noch Theil aller übrigen sein können, und so eben nicht mehr Theil jedes Einen, und wenn es jedes Einen Theil nicht ist, dann ist es auch gar keines von diesen Vielen Theil, und wenn dies, so ist es unmöglich**) daß es von denen allen Etwas, es sei nun ein Theil oder was sonst immer, sei, von deren keinem es dies ist.

Offenbar.

Nicht von Vielen also oder Allen ist der Theil Theil, sondern von einer gewissen einheitlichen Wesenheit oder einem gewissen Eins, welches wir ein Ganzes nennen, sobald es eben alle jene seine Theile vollständig zur Einheit in sich zusammenschließt.

Ganz so verhält es sich.

Wenn demnach das Andere Theile hat, so wird es damit auch der Ganzheit und Einheit theilhaftig sein.

*) Muß es nicht statt ὅλον vielmehr ἑνὸς heißen: „nicht ein Theil von Vielen, sondern von Eins"?

**) Das εἶναι hinter ἀδύνατον haben Stallbaum und Wagner mit Recht als Dittographie eingeklammert. Schon Heindorf empfahl entweder dies oder die Verwandlung in εἴη ἄν.

Ja wohl.

Also ein vollständiges Eins und Ganzes, welches Theile hat, ist nothwendig alles Andere außer dem Eins.

Nothwendig.

Aber auch hinsichtlich jedes einzelnen Theils gilt derselbe Satz: auch jeder einzelne Theil muß nothwendig des Eins theilhaftig sein. [p. 158.] Denn wenn jeder einzelne ein Theil ist, so bezeichnet dies „jeder Einzelne" doch wohl daß er für sich Eins ist, gesondert von allen übrigen.

Richtig.

So jedoch daß es am Eins nur Antheil hat als ein Anderes denn das Eins, denn sonst wäre es des Eins nicht bloß theilhaftig, sondern würde selber Eins sein, nun aber kann Eins sein unmöglich irgend Etwas außer dem Eins selbst.

Unmöglich.

(§. 61.) Antheil haben am Eins aber muß nothwendig sowohl das Ganze als der Theil. Denn das Ganze wird eben Ein Ganzes sein, von dem die Theile Theile sind, der Theil aber immer je Einer der Theile des Ganzen, von welchen als seinen Theilen das Ganze eben Ganzes ist.*)

So ist es.

Und Alles was am Eins (nur) Antheil hat wird stets als ein vom Eins Verschiedenes an ihm Antheil haben.

*) ὃ ἂν ᾖ μορίου (oder μορίων) ὅλον nach Schleiermachers Vermuthung statt οὗ ἂν ᾖ μόριον ὅλον mit Schmidt und Stallbaum. Wörtlicher würde hiernach die Uebersetzung so lauten: „immer je Ein Theil des Ganzen, welches ja Ganzes nur „im Verhältniß zum Theil (oder „nur von Theilen") ist." Mit Recht verweist Schleiermacher für diese Aenderung auf p. 147 B, und vollständiger noch hat die unumgängliche Nothwendigkeit derselben Schmidt erhärtet.

Wie anders?

Was aber vom Eins verschieden ist, das ist doch wohl Viel. Denn wenn alles Andere als das Eins weder Eins noch mehr als Eins wäre, so wäre es gar Nichts.

In der That.

Da nun aber sonach Dasjenige was am Eins im Sinne des Theils und was am Eins im Sinne des Ganzen Antheil hat mehr als Eins ist, ist es da nicht sogar nothwendig daß alles dies das Eins in sich Aufnehmende an sich betrachtet unbegrenzt an Vielheit ist?

Warum?

Fassen wir dabei nur Folgendes ins Auge. Ist es nicht dann wann es das Eins in sich aufnimmt Etwas was nicht Eins und (auch noch) nicht des Eins theilhaftig ist?

Offenbar.

Also eine Masse von Vielheiten, welchen das Eins nicht inne wohnt?

Ja wohl.

Wie nun? Wenn wir in Gedanken von so Etwas auch nur das Allergeringste was sich überhaupt denken läßt hinwegnehmen wollten, würde da nicht nothwendig auch schon dieses Hinweggenommene, sofern es doch des Eins (noch) nicht theilhaftig wäre, eine Vielheit sein ohne Einheit?

Nothwendig.

Und wird nun nicht, wenn wir so immer die (vom Eins) verschiedene Natur dieser Gattung an und für sich betrachten, so viel wir jedesmal von ihr übersehen, sich dies stets als eine unbegrenzte Vielheit darstellen?

Schlechterdings.

Andererseits aber, so bald jeder Eine Theil wirklicher Theil

geworden ist, so haben alle diese Theile ihre Grenze gegen einander und das Ganze gegen die Theile.

Gewiß.

Allem Anderen als dem Eins begegnet es also daß aus der Verbindung des Eins mit ihm selber ein von ihm Verschiedenes in ihm entsteht, welches eine gegenseitige Begrenzung in ihm hervorbringt, während seine eigene*) Natur an sich es unbegrenzt macht.

Das leuchtet ein.

(§. 62.) So ist denn alles Andere als das Eins sowohl als Ganzes wie auch seinen Theilen nach sowohl unbegrenzt als auch der Grenze theilhaftig.

Ja wohl.

Und sind nicht auch alle dazu gehörigen Gegenstände sowohl ähnlich als auch unähnlich eben sowohl untereinander als auch jeder derselben mit sich selbst?

In wie fern denn?

In so fern dies Alles seiner eigenen Natur nach unbegrenzt ist, kommt ihnen doch wohl einerlei Beschaffenheit zu.

Ja wohl.

Und so fern es Alles der Grenze theilhaftig ist, gleichfalls.

Wie anders?

In so fern es aber sowohl begrenzt als auch unbegrenzt ist, in so fern kommen ihnen doch wohl einander entgegengesetzte [p. 159] Beschaffenheiten zu?

Ja.

Und das einander Entgegengesetzte ist doch wohl einander so unähnlich als möglich?

---

*) ἑαυτῶν nach Sauppe statt αὐτῶν mit den Zürchern, Hermann und Wagner.

Wie anders?

In so fern diese Gegenstände jede von diesen beiden Beschaffenheiten für sich genommen an sich tragen, ist also jeder derselben sich selber und sind sie alle einander ähnlich, in so fern aber beide zusammen, verhalten sie sich in beiderlei Betracht ganz entgegengesetzt und möglichst unähnlich.

So scheint es.

Und so sind sie denn alle untereinander und jeder sich selber owohl ähnlich als auch unähnlich.

So ist es.

Und es wird nicht mehr schwer sein zu finden daß alles Andere als das Eins sowohl einerlei mit einander als verschieden, sowohl bewegt als auch ruhend ist und überhaupt alle möglichen entgegengesetzten Beschaffenheiten an sich trägt und alle möglichen entgegengesetzten Vorkommenheiten erfährt, nachdem es sich gezeigt daß ihm die bisher betrachteten zukommen.

Du hast Recht.

23. (§. 63.) Und so wollen wir denn von der weiteren Verfolgung dieser Punkte abstehen, weil sie ja hinlänglich klar vorliegen, und vielmehr wieder von vorne an untersuchen, wenn das Eins ist, ob es sich dann mit allem Anderen bloß in der bisher betrachteten Weise oder ob nicht auch anders verhält.

Ja, so wollen wir es machen.

Stellen wir also von Neuem wieder die Frage: wenn das Eins ist, was muß dann allem Anderen außer dem Eins widerfahren?

Wohl, stellen wir wieder diese Frage.

Muß dann nicht das Eins gesondert sein*) von allem Anderen und alles Andere vom Eins?

*) ἑνὸς εἶναι aus dem Bodl. mit Hermann u. Wagner statt ἑνός.

Warum denn?

Weil doch außer beiden kein Drittes mehr (da) ist, welches ein Anderes wäre als das Eins und ein Anderes als alles Andere. Denn wenn man sagt: das Eins und alles Andere, so hat man damit Alles ausgesprochen was überhaupt (da) sein kann.

Und es ist mithin kein von beiden Verschiedenes mehr da, in welchem das Eins und alles Andere sich gemeinschaftlich befinden können.

Nein.

Und folglich kann niemals das Eins und das Andere sich in Einem und Demselben befinden.

So scheint es.

Und folglich sind beide ganz gesondert von einander.

Ja.

Und das wahrhaft so zu nennende Eins kann, wie wir bereits gesehen haben, *) auch keine Theile haben.

Nein, das kann es nicht.

Es kann das Eins also weder als Ganzes sich in dem Anderen befinden noch als Theile desselben, wenn es doch gesondert ist von allem Anderen und keine Theile hat.

Nein, das ist undenkbar.

Auf keine Weise also kann das Andere am Eins Antheil haben, da dieses weder nach einem seiner Theile noch auch als Ganzes mit ihm in Gemeinschaft steht.

So scheint es.

In keinem Betracht mithin ist das Andere Eins und hat irgend eine Einheit in sich.

Ja wohl.

*) §. 22b.

(§. 64.) Dann ist das Andere aber auch nicht Vieles, denn wäre es dies, so wäre auch jeder zu ihm gehörige Gegenstand Ein Theil des Ganzen. So aber ist alles Andere außer dem Eins weder Eins noch Vieles und weder Ganzes noch Theile, da es eben mit dem Eins in keinem Betracht Gemeinschaft hat.

Richtig.

Also auch nicht Zwei oder Drei ist weder das Ganze an sich betrachtet noch ist eine Zwei oder Drei in ihm enthalten, wenn es in jedem Betracht der Einheit beraubt ist.

So ist es.

Und auch nicht ähnlich und unähnlich ist sonach dem Eins weder das Andere selbst noch auch ist in ihm Aehnlichkeit und Unähnlichkeit enthalten. Denn wenn es selbst ähnlich und unähnlich wäre oder auch (nur) Aehnlichkeit und Unähnlichkeit in sich enthielte, so hätte ja alles Andere als das Eins zwei entgegengesetzte Begriffe an sich.

Offenbar.

Das aber erschien uns ja als unmöglich, daß Etwas einer Zweiheit theilhaftig sein könnte was nicht einmal einer Einheit*) theilhaftig ist.

Ja wohl als unmöglich.

Weder ähnlich noch unähnlich noch Beides ist also das Andere. [p. 160] Denn als ähnlich so wie als unähnlich hätte es an Einem von jenen beiden, als Beides aber an beiden entgegengesetzten Begriffen Theil. Das aber erschien uns als unmöglich.

Richtig.

*) μηδ' ἑνὸς, wie schon Heindorf wollte, aus dem Bodl. mit Stallbaum, Hermann und Wagner.

Und eben so ist es weder einerlei noch verschieden, weder ruhend noch bewegt, weder entstehend noch vergehend, weder größer noch kleiner noch gleich, noch kommt ihm sonst etwas Derartiges zu. Denn wenn das Andere als das Eins es vertragen könnte daß ihm irgend so Etwas zukäme, so würde es auch am Eins und an der Zweiheit und Dreiheit und am Geraden und Ungeraden Theil haben, an welchem Allen seine Theilnahme doch als eine Unmöglichkeit erschien, wenn es eben des Eins ganz und gar beraubt ist.

Sehr richtig.

So ist denn also, wenn Eins ist, das Eins Alles und Nichts*) sowohl im Verhältniß zu sich wie auch zu allem Anderen, und mit allem Anderen steht es denn eben so.**)

Vollkommen so verhält es sich.

24. (§. 65.) Gut denn! Wenn nun aber das Eins nicht ist, was dann eintreten muß, das wäre wohl demnächst zu untersuchen?

Freilich.

Was ist das nun wohl für eine Voraussetzung „wenn Eins nicht ist"? Unterscheidet sie sich etwa nicht irgendwie von der „wenn Nicht-Eins nicht ist"?

Ohne Zweifel thut sie das.

Und unterscheidet sie sich etwa bloß von ihr, oder ist es nicht sogar das gerade Gegentheil, zu sagen „wenn Eins nicht ist" und „wenn Nicht-Eins nicht ist"?

Das gerade Gegentheil.***)

*) οὐδὲν, wie schon Thomson wollte, aus dem Bodl. mit Stallbaum, Hermann und Wagner.

**) Ich folge mit Schmidt der Vermuthung von Heindorf, daß καὶ τὰ ἄλλα hinter τὰ ἄλλα ausgefallen ist, was auch Stallbaum nicht unwahrscheinlich findet und Neumann billigt.

***) Da Platon trotzdem im unmittelbar Folgenden von dieser

Und ferner, wenn Jemand sagte „wenn Größe“ oder „wenn Kleinheit“ oder „wenn irgend sonst Etwas nicht ist“, würde er damit nicht jedesmal Das zu verstehen geben daß er Nichtseiende als etwas (von allem Anderen) Verschiedenes bezeichne?

Betrachtung gleich wieder abspringt und vermöge einer ganz anderen Wendung doch bei der bloßen Verschiedenheit des Eins von allem Anderen (wie er daher sofort auch wieder statt „von dem Nicht-Eins“ sagt) stehen bleibt, auf welche es für die folgende Ausführung dieser dritten Thesis in der That allein ankommt, so fragt sich, weßhalb er denn überhaupt gerade hier hervorhebt daß das Nicht-Eins dem Ausdruck nach zwar der bloß contradictorische, der Sache nach aber der wirklich conträre Gegensatz des Eins ist. Die Erklärung scheint darin zu liegen daß die zweite Hypothesis, die Wegleugnung des Eins oder der Idee, es erst vollkommen möglich macht Das was dann an den Dingen noch übrig bleibt, das andere Princip der Dinge oder die platonische Materie, zu charakterisieren, nämlich in der vierten Antinomie, obwohl schon in der zweiten der Grund dazu gelegt ist und nach der Natur der Sache gelegt werden konnte. Dies andere Princip oder das Nicht-Eins zeigt sich dabei als das absolute und conträre Gegentheil der allein realen Idee, und die im Sophisten p. 258 z. E. (S. 399 der Uebers.) zurückgestellte Frage, ob außer der Verschiedenheit oder der relativen Negation, die auch in den Ideen ist, noch eine absolute Negation oder ein conträrer Gegensatz der Ideenwelt anzunehmen und irgendwie begrifflich faßbar zu machen sei, hat damit ihre Erledigung gefunden (vgl. die Einl. S. 562 f. 565 ff. und Susemihl Plat. Phil. I. S. 307. 342. 344 f.), so weit sie sich vom platonischen Standpunkt überhaupt erledigen ließ. Hierauf gleich im Eingange der Folgerungen aus der zweiten Hypothesis in aller Kürze aufmerksam zu machen war ganz am Orte. Ganz anders urteilt freilich Michelis I. S. 235 mit der Anm., dessen Behauptungen aber kaum einer Widerlegung bedürfen.

Ja wohl.

Und also auch in diesem Falle, wenn Jemand sagt „wenn Eins nicht ist“, gibt er uns damit zu verstehen daß er dies Nichtseiende als etwas von allem Anderen Verschiedenes bezeichnen will, und wir wissen was er meint?

Wir wissen es.

Zuvörderst meint er also etwas Erkennbares und demnächst etwas von allem Anderen Verschiedenes, so bald er sagt „Eins“, mag er ihm nun das Sein beilegen oder das Nichtsein, denn auch im letztern Falle wird doch erkannt daß es ein Etwas *) ist was als nichtseiend bezeichnet wird, und dazu ein solches welches verschieden ist von allem Anderen. Oder nicht?

Ja, nothwendig.

Hiernach müssen wir denn so anheben: wenn Eins nicht ist, was muß dann eintreten? Zunächst nun, wie es scheint, muß ihm dann Das zukommen daß es eine Erkenntniß von ihm gibt, denn sonst würde man ja auch nicht verstehen können was denn gemeint ist wenn Jemand sagt: „wenn Eins nicht ist.“

Richtig.

Und sodann auch daß alles Andere verschieden von ihm sei, denn sonst würde ja auch nicht etwas (ganz Bestimmtes,) von allem Anderen Verschiedenes mit ihm bezeichnet werden?

Allerdings.

Auch noch die Verschiedenheit aber trägt es dann außer der Erkennbarkeit an sich. Denn man meint doch nicht die Verschiedenheit alles Anderen, wenn man das Eins als ein von allem Anderen Verschiedenes bezeichnet, sondern seine eigene.

Offenbar.

---

*) τι, nicht τί, wie Heindorf, Bekker und die Zürcher schreiben.

Und auch an dem Jenes und Etwas und Dessen und Dem und Derer und an allem Derartigen hat sonach das nichtseiende Eins Theil. Denn es könnte sonst vom Eins gar nicht gesprochen werden, noch von dem vom Eins Verschiedenen, noch könnte ihm Etwas zukommen oder seines Besitzes sein oder von ihm ausgesagt werden, wenn es weder an dem Etwas noch an allem übrigen Derartigen Theil hätte.

Richtig.

(§. 66.) Daß es ist kann freilich dem Eins nicht zukommen, wenn anders es eben nicht ist, [p. 161] aber daß es an Vielem Theil habe, daran hindert sonach nicht nur Nichts, sondern es ist dies sogar nothwendig, wenn eben jenes Eins und nicht etwas Anderes nicht sein soll. Soll freilich nicht jenes Eins das Nichtseiende, sondern von etwas Anderem die Rede sein,*) dann kommt die ganze

*) Die neuern Herausgeber haben sich begnügt mit Heindorf μὴ ἔσται statt μήτ' ἔσται zu schreiben, was aber, wie Wagner richtig bemerkt, keinen passenden Sinn gibt. Aber auch der von Wagner empfohlene Verbesserungsvorschlag von Th. C. Schmidt, vielmehr das zweite μήτε zu tilgen, ἀλλά in ἄλλο zu verwandeln und hinter diesem Wort οὐδέ einzuschieben („denn wenn weder das Eins noch auch etwas Anderes sein soll, so kann auch nicht von etwas Anderem die Rede sein und man überhaupt gar nicht mehr irgend eine Aussage thun") trifft schwerlich das Richtige. Denn gerade im Gegentheil ist ja im Vorhergehenden daran festgehalten daß, auch wenn das Eins nicht ist, dennoch von ihm Aussagen gethan werden können, und dann müßte ja doch das Gleiche auch von allem Anderen was nicht ist gelten. Außerdem ist aber unmittelbar vorher nur von der Abweisung dieser zweiten Voraussetzung, daß etwas Anderes als das Eins nicht sein solle, als einer hier nicht in Betracht kommenden die Rede, und Nichts berechtigt daher aus bloßer Conjectur hier vielmehr die Ungehörigkeit einer dritten, daß sowohl das Eins

Sache (für uns) auch nicht (weiter) in Frage; soll aber wirklich jenes Eins und nichts Anderes als nichtseiend vorausgesetzt werden, so muß es nothwendig an dem Jenes und an noch vielem Anderen Theil haben.

Ja freilich.

Und auch Unähnlichkeit hat es gegen das Andere, denn das Andere, eben als verschieden vom Eins, dürfte auch verschiedenartig sein.

Ja.

Und das Verschiedenartige ist von anderer Beschaffenheit?

Wie sollte es nicht?

Und was von anderer Beschaffenheit ist, das ist auch unähnlich?

Allerdings.

Und nicht wahr, wenn es dem Eins unähnlich ist, so ist doch offenbar einem Unähnlichen gegenüber das Unähnliche unähnlich?

Offenbar.

Dann aber kommt auch dem Eins diese Unähnlichkeit zu, in Bezug auf welche das Andere ihm unähnlich ist.

So scheint es.

Wenn es nun aber so eine Unähnlichkeit mit allem Anderen hat, muß es dann nicht nothwendig Aehnlichkeit mit sich selbst haben?

als auch alles Andere nicht sein solle, einzuschieben. Es wird daher an Heindorfs Verbesserung festzuhalten, außerdem aber mit Schmidt das zweite μήτε ganz zu tilgen und endlich auch noch das erste μήτε gleichfalls in μή zu ändern sein. Darnach habe ich übersetzt, ohne mir zu verhehlen daß die Worte οὐδὲ φθέγγεσθαι δεῖ οὐδέν sich schwer meiner Auffassung fugen, obwohl auch H. Müller, trotzdem auch er sich sonst Heindorf anschließt, sie in gleichem Sinne übersetzt: „dann ist nicht einmal weiter Etwas zu sagen."

In wie fern?

Nun, wenn das Eins Unähnlichkeit mit dem Eins hätte, wäre ja sonach gar nicht von Dem die Rede was so beschaffen ist wie das Eins, und die Voraussetzung bezöge sich gar nicht auf das Eins, sondern auf etwas Anderes als das Eins.

Ja wohl.

Das soll sie aber doch nicht.

Nein.

Folglich muß also das Eins Aehnlichkeit mit sich selbst haben.

Richtig.

Und ferner auch nicht gleich ist es allem Anderen, denn wenn es ihm gleich wäre, so wäre es einerseits ja schon, und andererseits müßte es eben vermöge der Gleichheit ihm auch ähnlich sein, Beides aber ist unmöglich, denn es soll ja eben nicht sein.

Ja wohl ist es unmöglich.

(§. 67.) Da es nun aber allem Anderen nicht gleich ist, muß da nicht nothwendig auch alles Andere ihm nicht gleich sein?

Nothwendig.

Was aber nicht gleich ist, das ist ungleich?

Ja.

Und nicht wahr, das Ungleiche ist dem Ungleichen ungleich?

Wie anders?

Auch an der Ungleichheit also hat das Eins Theil, in Bezug auf welche alles Andere ihm ungleich ist.

So ist es.

Nun aber zur Ungleichheit gehört doch auch Größe und Kleinheit?

Ja wohl.

Folglich auch Größe und Kleinheit hat dieses Eins.

So scheint es.

Größe aber und Kleinheit stehen doch stets einander fern.

Ja wohl.

Und es steht mithin stets Etwas zwischen ihnen.

So ist es.

Und kannst du mir nun wohl etwas Anderes angeben was zwischen ihnen stände, als die Gleichheit?

Nein, sondern allein diese.

Was also Größe und Kleinheit hat, dem kommt auch die Gleichheit zu, die zwischen beiden steht.

Offenbar.

Das nichtseiende Eins also, wie es scheint, hat Theil an der Gleichheit wie an der Größe und Kleinheit.

So scheint es.

Und traun, sogar am Sein muß es in gewisser Weise Theil haben.

Wie so?

Es muß sich doch so verhalten wie wir sagen. Denn wenn es sich nicht so verhielte, so würden wir ja nichts Wahres aussagen, indem wir sagen daß das Eins nicht sei; wenn wir aber Wahres aussagen, so geht ja damit unsere Aussage auf Etwas was wirklich ist. Oder ist es nicht so?

Ja, so ist es.

Da wir nun aber doch behaupten daß wir Wahres aussagen, so müssen wir nothwendig behaupten daß unsere Aussage auch auf etwas wirklich Seiendes gerichtet ist.

Nothwendig.

Es ist also wirklich, wie es scheint, das Eins ein Nichtseiendes. [p. 162] Denn wenn es nicht ein Nichtseiendes sein, sondern von diesem Sein etwas ablassen soll zum Nichtsein, so wird es sofort ein Seiendes werden.

Schlechterdings.

(§. 68.) Demnach muß es als Band *) des Nichtseins dies haben: wirklich zu sein ein Nichtseiendes, wenn anders es wirklich nicht sein soll, gerade so wie das Seiende (als Band seines Seins) dies haben muß: nicht zu sein ein Nichtseiendes, damit es wiederum seinerseits ein vollständiges Sein sei. Denn so dürfte wohl am Ersten das Seiende sein und das Nichtseiende nicht sein, wenn einerseits das Seiende Theil hat am wirklichen Sein des Seiendseins und am Nichtsein des Nichtseiendseins, falls es anders vollständig und schlechthin sein, und wenn andererseits das Nichtseiende am Nichtsein des Nichtseiendnichtseins und am wirklichen Sein des Nichtseiendseins, falls anders wiederum das Nichtseiende vollständig und schlechthin nicht sein soll.

Ganz richtig.

Da nun aber sonach sowohl das Seiende am Nichtsein als auch das Nichtseiende am Sein Theil hat, so muß auch das Eins, eben weil es nicht ist, am Sein Theil nehmen, nämlich an dem des Nichtseins.

Nothwendigerweise.

Auch ein Sein also zeigt sich am Eins, wenn es nicht ist.

Offenbar.

Gewiß aber doch auch ein Nichtsein, wenn es doch eben nicht ist?

Wie anders?

Ist es nun aber wohl möglich daß Etwas irgend eine Beschaffenheit haben und zugleich nicht haben kann, oder muß es vielmehr, um sie nicht mehr zu haben, erst einen Uebergang durchmachen?

Das Letztere.

*) Man beachte hier die ausdrückliche Bezeichnung der Copula.

Alles Derartige somit, wo Etwas so und wieder nicht so beschaffen ist, weist auf einen Uebergang hin. *)

Wie anders?

Uebergang aber ist Bewegung. Oder als was sollen wir ihn sonst bezeichnen?

Als nichts Anderes.

Erschien uns nun nicht das Eins als seiend und wieder als nichtseiend?

Ja.

Und mithin erscheint es uns doch wohl auch als so und wieder als nicht so beschaffen? **)

Gewiß.

Auch als bewegt hat sich uns mithin das nichtseiende Eins gezeigt, so fern als einen Uebergang an sich tragend aus dem Sein in das Nichtsein.

So scheint es.

Aber wenn es nun doch nirgends ist, wie es doch sein muß, wenn es wirklich nicht ist, so kann es doch wohl auch nicht von irgendwoher irgendwohin übergehen?

Unmöglich.

Nicht also kann es sich so bewegen daß es seinen Ort verändert.

Nein.

Eben so wenig aber auch an demselben Orte sich im Kreise drehen, da es ja mit einer Einerleiheit (des Ortes) in keinerlei Berührung steht, denn diese Einerleiheit ist ja etwas Seiendes, ***) das nichtseiende Eins aber kann sich unmöglich irgendwo in etwas Seiendem befinden.

*) Vgl. §. 58 f.
**) Vgl. §. 57 b.
***) Wohl mit Recht will Heindorf τι hinter ἑαυτὸ einfügen.

Unmöglich.

(§. 69.) Und in einem Orte in welchem es gar nicht ist kann das nichtseiende Eins sich auch nicht im Kreise herumdrehen.

Sicherlich nicht.

Eben so wenig aber verwandelt und verändert sich das Eins sich selbst gegenüber, weder das seiende noch das nichtseiende. Denn es würde ja nicht mehr die Rede sein von dem Eins, wenn es ein Anderes würde als es selbst, sondern eben von einem Anderen.

Richtig.

Wenn es sich aber weder verwandelt noch in demselben Raume sich herumdreht oder in einen anderen fortschreitet, kann es da überhaupt noch auf irgend eine Art sich bewegen?*)

Wie sollte es?

Was sich aber nicht bewegt muß nothwendig ruhen, und was ruht, stille stehen.

Nothwendig.

Das Eins also, wie es scheint, wenn es nicht ist, steht sowohl stille als es sich bewegt.

So scheint es.

Und fürwahr, so fern es sich bewegt, muß es auch ganz nothwendig sich verändern. Denn in so weit Etwas sich bewegt [p. 163] verhält es sich nicht mehr auf dieselbe Weise als es sich vorher verhielt, sondern auf andere.**)

So ist es.

*) Vgl. hiezu und zum Vorigen §. 24 mit der Anm.

**) Das scheinbar Sophistische dieser Beweisführung, welches schon Damaskios p. 318 ed. Stallb. nicht entgieng, erledigt sich sehr einfach, wenn man beachtet daß in Wahrheit eine Bewegung dem nichtseienden Eins überhaupt nur im Sinne des Uebergangs beigelegt worden ist.

Ist das Eins also bewegt, so verändert es sich auch.

Ja.

Und fürwahr, wenn es sich in keiner Weise bewegt, wird es sich auch in keiner Weise verändern.

Gewiß nicht.

In so fern sich also das nichtseiende Eins bewegt verändert es sich, in so fern es sich aber nicht bewegt verändert es sich nicht.

Nein.

Das Eins somit, wenn es nicht ist, verändert sich und verändert sich auch nicht.

Offenbar.

Muß aber nicht nothwendig Das was sich verändert ein Anderes werden als zuvor und seiner früheren Beschaffenheit nach vergehen, Das aber was sich nicht verändert weder entstehen noch vergehen?

Nothwendig.

(§. 70.) Auch das nichtseiende Eins also, indem es sich verändert, entsteht und vergeht, in so fern es sich aber nicht verändert, entsteht es weder noch vergeht es. Und so entsteht denn sowohl das nichtseiende Eins und vergeht als es auch weder entsteht noch vergeht.

So verhält es sich.

20. (§. 70b.) Noch einmal nun laß uns zum Anfang zurückkehren, um zu sehen ob sich uns Dasselbe ergeben wird wie jetzt oder etwas Verschiedenes.

Ja, so müssen wir es machen.

Wenn also das Eins nicht ist, sagen wir, was muß dann in Bezug auf dasselbe eintreten?

Ja.

Wenn wir nun diesen Ausdruck des Nichtist gebrauchen, be-

zeichnet derselbe da wohl etwas Anderes als die Abwesenheit des Seins für Das von welchem wir sagen daß es nicht ist?

Nein, nichts Anderes.

Und ferner, sobald wir sagen daß Etwas nicht ist, meinen wir da daß es nur in gewisser Hinsicht nicht sei, in anderer aber sei, oder bezeichnet dies so ausgesprochene Nichtist nicht vielmehr einfach daß schlechterdings in keiner Weise ist und am Sein Theil hat dies Nichtseiende?

Ja, ganz einfach Dies.

Weder sein kann also dann das Eins noch auch irgendwie sonst am Sein Theil haben.

Nein.

Das Entstehen und Vergehen aber, wie wir bereits sahen, *) ist doch wohl nichts Anderes als das eine das Annehmen und das andere das Aufgeben des Seins?

Nein, nichts Anderes.

Was nun aber am Sein **) in keiner Weise Theil haben kann kann doch wohl dasselbe auch weder annehmen noch aufgeben.

Wie sollte es?

Auch das Eins also, wofern es in keiner Weise mit dem Sein

*) §. 57 b, p. 156 i. A. Diese Rückdeutung liegt im Griechischen in dem bloßen Imperfect ἦν ausgedrückt. Indessen ist ἦν nur Vermuthung von Heindorf, die Handschriften haben ᾖ, und wenn dies auch dem Sinne weniger gut entspricht, so ist es doch grammatisch haltbar, wie Hermann gezeigt hat. Er hat es daher beibehalten und nach ihm Wagner: „Das Entstehen und Vergehen aber möchte doch wohl nichts Anderes sein als" u. s. w.?

**) Vielleicht mit Recht vermuthet Heindorf του statt τούτου „an Etwas".

etwas gemein hat, kann dasselbe weder besitzen noch fahren lassen noch erlangen in irgend welcher Weise.

Natürlich.

Das nichtseiende Eins vergeht mithin weder noch entsteht es, so fern es eben in keiner Weise Gemeinschaft mit dem Sein hat.

Offenbar nicht.

Auch verändert und verwandelt es sich sonach in keiner Hinsicht, denn thäte es dies, so entstände und vergienge es auch.

Richtig.

Wenn es sich aber nicht verändert, so kann es sich nothwendigerweise doch auch nicht bewegen?

Nothwendigerweise nicht.

Aber eben so gut müssen wir auch behaupten daß Das nicht stille stehe was nirgends ist. Denn was stille steht ist nothwendig immer in Etwas, und zwar in Einem und Demselben.

[Ja wohl, denn] *) wie sollte es nicht?

(§. 71.) Und so müssen wir denn also wiederum **) sagen daß das nichtseiende Eins ***) weder je stille stehe noch auch sich bewege.

Gewiß.

Und ferner darf überhaupt nichts Seiendes ihm zukommen. Denn wenn es irgend eines †) Seienden theilhaftig wäre, so hätte es eben damit ja auch schon mit dem Sein Gemeinschaft.

*) Vielleicht mit Recht klammert Bekker das τῷ αὐτῷ ein.

**) αὖ τὸ aus Coisl. Γ und Venet. Σ von zweiter Hand statt αὖτε mit Schleiermacher, Schmidt, Ast, Stallbaum, Wagner.

***) Ich schiebe ὄν hinter ὄν ein.

†) του aus Venet. Σ von zweiter Hand und Ficinus statt τούτου mit Schleiermacher, Heindorf, Ast, Bekker, den Zürchern, Hermann und Wagner. Schmidt und Stallbaum schieben

Offenbar.

[p. 164] Weder Größe mithin noch Kleinheit noch Gleichheit kommt ihm zu.

Nein.

Und auch nicht Aehnlichkeit noch Verschiedenheit weder in Beziehung zu sich selbst noch zu Anderem.*)

Offenbar nicht.

Und wie? Kann wohl alles Andere in irgend welcher Beziehung für dasselbe vorhanden sein, wenn doch überhaupt gar Nichts ihm zukommen soll?

Unmöglich.

Dann aber ist ihm das Andere auch weder ähnlich noch unähnlich, weder einerlei mit ihm noch verschieden von ihm.

So ist es.

Und weiter, das Davon oder Dafür, das Etwas, Dies oder Dessen oder eines Anderen oder für ein Anderes, das Früher, Später oder Jetzt, Erkenntniß, Vorstellung, Wahrnehmung, Aussage, Name oder irgend etwas Anderes von dem Seienden — kann das dem Nichtseienden zukommen?

Unmöglich.

Folglich gibt es auch für das nichtseiende Eins dies Alles in keinerlei Hinsicht.

Nein, in keiner Hinsicht, wie es scheint.

26. (§. 71 b.) Nun haben wir aber auch noch zu untersuchen, wenn das Eins nicht ist, was dann allem Anderen begegnen muß.

Ja, das haben wir.

---

vielmehr τοῦ vor ὄντος ein: „überhaupt nicht irgend etwas Seiendes zukommen. Denn wenn es dieses Seienden" u. s. w. Damit wird ja aber der erforderliche Sinn nicht gewonnen.

*) ἄλλα aus dem Bodl. statt ταλλα mit Hermann.

Ein Anderes muß es zunächst doch wohl sein, denn wenn es überhaupt nicht ein Anderes wäre, so könnte gar nicht von dem Anderen die Rede sein.

So ist es.

Wenn aber von dem Anderen die Rede ist, so ist dies Andere auch ein Verschiedenes. Oder brauchst du nicht immer bei derselben Gelegenheit sowohl den Ausdruck „ein Anderes" als auch „ein Verschiedenes"?

Ja freilich.

Verschieden aber, behaupteten wir doch,*) sei Etwas von einem von ihm Verschiedenen und anders als etwas Anderes?

Ja.

Und mithin gibt es denn auch für alles Andere, wenn es wirklich Anderes sein soll, Etwas als welches es anders ist?

Nothwendigerweise.

Was kann dies nun aber sein? Denn anders als das Eins kann doch alles Andere nicht sein, wofern jenes überhaupt nicht da ist.

Das ist allerdings unmöglich.

Also gegen einander ist es anders. Denn nur Dies bleibt ihm noch übrig, wenn es nicht anders sein soll als Nichts.

Richtig.

(§. 72.) Und zwar nur Vielheiten (oder Mengen) können es sein welche alle gegen einander anders sind, denn von Einheiten ist dies unmöglich, wenn doch eben kein Eins da ist. Jede Masse vielmehr von allem Anderen, wie es scheint, bildet eine unendliche Vielheit, und wenn auch Einer Das was ihn das Allerkleinste dünkt nähme, so erscheint es doch plötzlich wie im Traume, anstatt daß es ihn Eins zu sein dünkte, als Vieles und, anstatt ganz klein,

---

*) §. 40. Cap. 15 z. E.

sehr groß im Verhältniß zu seinen fort und fort möglichen Zertheilungen.

Ganz richtig.

Alle solche Massen also sind anders gegen einander, wenn das Eins nicht sein, Anderes aber sein soll.

Zuverlässig.

Und es werden viele solche Massen sein, deren jede als Eine erscheint, es aber nicht wirklich ist, wenn doch eben das Eins nicht sein soll.

So steht es.

Auch eine Zahl von ihnen wird es zu geben scheinen, wenn anders jede eben als eine Einheit erscheint, während zugleich ihrer viele sind.

Freilich.

Und einerseits das Gerade und andererseits das Ungerade wird in ihnen enthalten zu sein scheinen, während es doch in Wahrheit nicht in ihnen enthalten sein kann, wenn eben das Eins nicht ist.

Nein, das kann es nicht.

Ja auch ein Kleinstes, wie eben schon gesagt, wird unter ihnen zu sein scheinen, aber eben dies wird wieder als Vieles und Großes erscheinen im Verhältniß zu jedem der Vielen, so klein wie sich diese denken lassen.

Wie anders?

[p. 165] Aber auch als gleich diesen vielen Kleinheiten wird jede jener Massen der Vorstellung erscheinen. Denn sie könnte nicht aus dem Größeren in das Kleinere im Scheine übergehen, ohne daß es das dazwischen Liegende durchzumachen schiene, dies aber dürfte sein der Schein der Gleichheit. *)

*) Vgl. §. 67.

Natürlich.

Wird sie ferner nicht auch gegen jede andere Masse so wie in sich selbst begrenzt zu sein scheinen, da sie doch weder Anfang noch Mitte noch Ende und Grenze hat?

Wie so das?

Weil immer, wenn Jemand Etwas von ihnen in Gedanken erfaßt, als wäre es eins von diesen (drei) Dingen, ihm (nothwendig) vor dem Anfange stets noch wieder ein anderer Anfang erscheint, und nach dem Ende noch wieder ein übrig bleibendes Ende, und wiederum in der Mitte ein Anderes noch wieder als eine genauere und kleinere Mitte als jene Mitte, weil man eben kein Einziges einzeln fassen kann, da überhaupt das Eins nicht ist.

Sehr wahr.

(§. 73.) Völlig zermalmt und zerstückelt wird somit,*) wie ich meine, nothwendig alles Seiende was man mit dem Gedanken erfaßt, denn man wird so mit demselben immer eine Masse ohne Einheit ergreifen.

Ja freilich.

Und von fern und oberflächlich angesehen wird demnach eine solche als Eins erscheinen müssen, aber nahebei und genauer betrachtet jedes Einzelne als eine unbegrenzte und unendliche Vielheit, so fern es ja eben des Eins beraubt ist, da es ein solches nicht gibt?

Ganz nothwendig.

Als unbegrenzt sonach und begrenzt, und als Eines und Vieles muß jegliches Andere erscheinen, wenn das Eins nicht ist, wohl aber Anderes als das Eins.

Das muß es.

*) ὃ ἡ aus dem Bodl. statt ὃ mit Hermann und Wagner.

Und wird es nicht auch ähnlich sowohl wie unähnlich zu sein scheinen?

In wie fern?

Gerade so wie bei der Bühnenmalerei*) dem fern Stehenden das Ganze als eine (innere) Einheit erscheint, so werden auch hier die Massen (von fern betrachtet) den Schein geben als ob ihnen Einerleiheit und (mithin)**) Aehnlichkeit zukomme.

Ja wohl.

Aber, wenn man näher hinzutritt, sich als Vieles und Verschiedenes und durch den Schein der Verschiedenheit als verschiedenartig und sich selbst unähnlich zeigen.

So ist es.

Also auch sowohl als ähnlich wie als unähnlich muß jede Masse sich selbst und alle einander erscheinen.

Ja wohl.

Und auch als einerlei mit wie als verschieden von einander, als sich selbst berührend so wie als getrennt von sich selbst, als bewegt nach allen möglichen Bewegungen so wie als stillestehend schlechthin, sowohl als entstehend wie als vergehend, und wiederum als keines von Beidem, und alles Dergleichen, was durchzugehen uns nun schon sehr leicht fallen würde, (müssen die Massen erscheinen) wenn, ohne daß Eins ist, Vieles sein soll.

Sehr richtig.

27. (§. 74.) Noch einmal laß uns nun zum Anfange zurückkehren und untersuchen, wenn Eins nicht ist, wohl aber alles Andere außer dem Eins, was dann folgt.***)

*) D. h. der perspectivischen Zeichnung und Malerei.

**) S. §. 27. p. 139 z. E.

***) Dies kann schwerlich so richtig sein, vielmehr ist wohl δὲ zu tilgen: „wenn Eins nicht ist, was folgt dann für alles Andere außer dem Eins?"

Untersuchen wir es!

Eins wird nun darnach doch alles Andere nicht sein.

Wie sollte es?

Aber auch nicht Vieles. Denn in dem vielen Seienden muß auch das Eins enthalten sein, denn wenn Nichts von ihnen Eins ist, so ist eben Alles Nichts, so daß dann auch nicht Vieles ist.

Richtig.

Wenn also in allem Anderen kein Eins enthalten ist, so ist dies Andere weder Vieles noch auch Eins.

Allerdings.

Und auch nicht einmal erscheinen kann es als Eins noch als Vieles.

Warum denn nicht? [p. 166]

Weil ja an allem Nichtseienden alles Andere in keiner Art und Weise Gemeinschaft haben und nichts Nichtseiendes an irgend etwas Anderem sich finden kann, denn was nicht ist hat auch an Nichts Theil.*)

Richtig.

Und folglich kann auch keine Vorstellung und kein Schein des Nichtseienden sich bei allem Anderen finden, und das Nichtseiende mithin nie in irgend einer Weise unserer Vorstellung an**) allem Anderen erscheinen.

Freilich nicht.

*) οὐδενὸς statt οὐδέν nach Wagner, und μέτεστι statt μέρος ἐστὶ nach Ast, was Wagner gleichfalls vorschlägt, aber nicht nöthig findet. Stallbaums Aenderung οὐδὲ beseitigt die von Schleiermacher mit Recht geltend gemachten Bedenken nicht.

**) ὑπὲ nach Schleiermacher statt ὑπὸ mit den neuern Herausgebern außer Th. C. Schmidt.

Wenn also Eins nicht ist, so kann sich auch nicht die Vorstellung bilden daß etwas von allem Anderen Eins noch auch Vieles sei, denn Vieles ohne Eins sich vorzustellen ist eine Unmöglichkeit.

Ja wohl.

Wenn also Eins nicht ist, so ist alles Andere weder noch erscheint es weder als Eins noch als Vieles.

Ja, so sieht es aus.

Und mithin auch weder als ähnlich noch als unähnlich.

Allerdings.

Und weder als einerlei noch als verschieden, weder als sich berührend noch als von sich getrennt, noch als alles Andere was wir vorher als dem Scheine nach ihm zukommend durchgenommen haben, als nichts von diesem Allen erscheint weder noch ist Etwas von ihnen alles Andere, wenn das Eins nicht ist.

Richtig.

Gesetzt nun also wir sagten, dies Alles zusammenfassend: wenn Eins nicht ist, so ist überhaupt gar Nichts, würden wir damit nicht die Wahrheit sprechen?

Durchaus.

(§. 74 b.) So wollen wir denn auch einerseits dies aussprechen und andererseits unser Gesammtergebniß dahin zusammenfassen, daß, wie es scheint, das Eins mag nun sein oder nicht sein, sowohl es selbst als alles Andere, jedes für sich und Alles in Bezug auf einander, Alles auf alle Weise ist und nicht ist und zu sein scheint und nicht scheint.

Vollkommen richtig.

Zusatz zu S. 553, Anm. *) und **).

Das Verfahren der hypothetischen Begriffserörterung wird in Wahrheit sogar durch den Verfasser ausdrücklich vielmehr von dem dialektischen und der Dialektik unterschieden, indem es ja §. 19 ff. als eine Uebung dazu bezeichnet wird die der Ideenlehre gegenüberstehenden Bedenken zu beseitigen, und doch §. 18 z. E. gesagt wird daß man Dialektik nur treiben kann wenn man die Ideenlehre festhalten darf, also auf Grund der schon festgestellten Ideenlehre und der Beseitigung aller gegen dieselbe sich erhebenden Bedenken. Und daraus folgt ferner daß Dialektik hier auch gar nichts Anderes heißen kann als was es stets bei Platon bedeutet: die Begriffsbildung und die Eintheilung der Begriffe; eine solche ist unmöglich wenn die subjectiven Begriffe kein objectives Reale haben auf das sie sich beziehen können, dies ihr reales Correlat zu sein ist eben das Wesen der Ideen. „Ohne Ideenlehre keine Dialektik" heißt daher hier, wie immer bei Platon: „ohne Ideenlehre keine Wahrheitserkenntniß." Und somit wird denn endlich auch das hypothetische Verfahren ausdrücklich in dieselbe bloß vorbereitende Bedeutung zu eben diesem dialektischen gestellt welche ihr nach echt platonischer Lehre zumal für die Begriffsbildung zukommt; denn die Bezeichnung desselben als „Uebung" in einem bloß formalen Sinne zu verstehen, daran hindert der dieser Vorübung sonach gesetzte

materiale Zweck. Damit fällt aber nicht nur der ganze Anhalt dafür einen zum Skepticismus der mittlern Akademie und ihrer rein formalen Dialektik schlagfertiger Disputierkunst bereits hinneigenden Platoniker mit Ueberweg zum Verfasser des Parmenides zu stempeln, sondern es zeigt sich sogar die positive Unmöglichkeit hievon. Wie stimmt es überdies mit einander, wenn Ueberweg a. a. O. S. 112 schreibt, der Parmenides stelle die Dialektik überhaupt zu der Wahrheitserkenntniß in das Verhältniß einer bloßen Vorübung, und wiederum S. 107, die Ideenlehre gelte hier nur als eine um der Aufrechthaltung der Dialektik willen nicht aufzugebende Voraussetzung? Ist es wohl denkbar daß je irgend ein Mensch die Lehre von Dem was doch auch auf diesem Standpunkte immer noch der Gegenstand der Wahrheitserkenntniß bleiben müßte zur bloßen unentbehrlichen Bedingung für die Vorübung zur Wahrheitserkenntniß gemacht haben könnte? Ich denke, mein Freund Ueberweg wird selber erkennen daß er sich hier (vgl. auch seine Logik 2. Aufl. S. 374) entschieden übereilt hat, wie es Jedem begegnen kann.

Druck der J. B. Mehler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 6

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertneunundvierzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1867.

Platon's
Werke.

Dritte Gruppe:
Dialektische Gespräche,

übersetzt

von

Dr. Franz Susemihl,
ordentlichem Professor der classischen Philologie in Greifswald.

Sechstes Bändchen.

Euthydemos.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1867.

Euthydemos.

Einleitung. [1])

Der Kern des Euthydemos zerfällt in zwei entgegengesetzte Gesprächsmassen, welche einander durchkreuzen, wodurch die eine derselben, in welcher die beiden Sophisten Euthydemos und Dionysodoros ihre eristischen Künste zur Schau stellen, in drei, und die andere, in welcher Sokrates die Unterredung leitet und eine Katechese mit dem jungen Kleinias hält, in zwei Reihen zerlegt wird. Die ganze Erörterung hat ausgesprochnermaßen (§. 10, 19, 28[b] vgl. §. 82) nicht den Zweck die schon zum Weisheitsstreben Angeregten

[1]) In Abweichung von meiner früheren Darstellung schließt sich die nachfolgende auf das Engste an Bonitz Platonische Studien II. S. 4—41 (Sitzungsberichte der phil.-hist. Cl. der Wiener Ak. XXXIII. S. 248—285) an, doch nicht ohne in manchen Stücken über seine Ergebnisse hinauszugehen und in andern dieselben zu modificieren und einen Theil meiner früheren gegen ihn aufrecht zu erhalten. Außerdem vgl. besonders Deuschle in Jahns Jahrb LXXI. 1855. S. 759—761. Die Auseinandersetzung von Grote Plato I. S. 527—564 kann man dagegen ohne Schaden für das Verständniß des Dialogs ungelesen lassen.

auf dem Wege zur wirklichen Erlangung der Erkenntniß zu fördern, sondern nur den vorbereitenden, empfängliche Jünglinge zu diesem Streben überhaupt erst anzuregen und sie davon zu überzeugen daß die wahre Erkenntniß, und damit nach sokratisch-platonischer Ansicht die wahre Tugend, weitaus das Erstrebenswertheste für den Menschen und das allein wahrhafte Gut für ihn ist. Ausdrücklich diese Aufgabe ist es mit welcher die beiden Sophisten in die Unterredung eintreten, und da sie in dem von ihnen geleiteten Theile der letzteren gerade das Gegentheil von ihrer Lösung thun, so stellt Sokrates eben so ausdrücklich diesem ihrem Verfahren in seiner Katechese die wirkliche Lösung der nämlichen Aufgabe gegenüber. Eben dieser Gegensatz zwischen den beiden so entstehenden Gesprächsreihen in Bezug auf die gleiche Frage hält das Ganze von beiden zur Einheit zusammen. Statt dem Jüngling versprochenermaßen Lust und Liebe zum Lernen und Wissen und zur Erkenntniß der Wahrheit beizubringen, beginnen die Sophisten sofort im ersten Gesprächsgange damit, an den Begriffen des Lernens und Wissens selber irre zu machen, und fahren im zweiten und dritten bis zum zehnten Trugschlusse hin fort eine Grundsäule der Wahrheit nach der anderen niederzureißen, die Unmöglichkeit des Irrthums, des Widerspruchs, der Widerlegung und Belehrung darzuthun und zu zeigen daß alle Menschen gleich weise sind und jeder bereits Alles weiß, daß eben alle Meinungen gleich wahr sind und sich Alles von Allem mit gleichem Rechte behaupten läßt. Und der Erfolg dieses ihres Verfahrens ist der daß sie „schon mit ihrer ersten Frage den sinnigen Jüngling Kleinias in eine Verwirrung setzen aus der er sich" unter ihren Händen „nicht wieder erholt, den geistig gewandten und oberflächlich übermüthigen," den uns schon vom Lysis her in solcher Eigenschaft bekannten Ktesippos, „dagegen in ihre Kunststücke so rasch einweihen daß er bald sie mit den eigenen Waffen schlägt," [1] s. §. 33, 64b—68, 75 z. E., und daß das Gespräch, so bald er sich an demselben betheiligt, fast regelmäßig bald in persönliche Invectiven, in Zank und Schimpfereien übergeht, §. 31b, 32b f. 39 z. E. 54, 62b—64, 65, 66. [2] Sokrates dagegen hat schon in seinem ersten Gesprächsgange die nächste Aufgabe erfüllt, den Kleinias zu überzeugen daß das Wissen allein unbedingt sittlichen Werth hat, wobei ihm derselbe die Erreichbarkeit desselben durch Lernen von vorn herein als schon feststehend zugibt, und er schreitet nur im zweiten, ausdrücklich (§. 41 f.) da fortfahrend wo er im ersten stehen geblieben, dazu vor genauer zu zeigen daß ein wahres Wissen, welches wirklich jenes höchste und allein unbedingte Gut für den Menschen sein soll, nur ein solches ist bei welchem Erzeugen und Gebrauchen, Erkennen und Handeln unbedingt zusammenfällt. Und dabei bringt er bereits „den strebsamen und ernstlich nachdenkenden Jüngling in einen so bestimmten Gang des Denkens daß dieser durch Einhalten dieser Richtung selbst den Fragen des Meisters um ein paar Schritte zuvorkommen kann" (§. 44—46). [3] Ueber das nunmehr erreichte Ziel läßt aber Platon, jenem vorbereitenden Charakter des

[1] Nur ein einziges Mal kann Sokrates selber dem Reize nicht widerstehen es eben so zu machen, §. 70.

[2] Wiederum nur ein einziges Mal kann auch Sokrates sich nicht enthalten den Dionysodoros einigermaßen in der Weise des Ktesippos anzuzapfen, §. 55.

[3] Doch ist dabei nicht zu übersehen daß Sokrates selbst die Vermuthung des Kriton, daß doch in Wahrheit wohl ein gut Theil mehr von directer Nachhülfe von Seiten des Sokrates dabei im Spiele gewesen als letzterer erzählt hatte, keineswegs ausdrücklich zurückweist, §. 46 z. E. (vgl. d. Anm. z. d. St.).

Ganzen gemäß, den Sokrates auch nicht hinausgehen: zu der Nothwendigkeit der Philosophie wird auch noch ihre höchste Aufgabe mit deren inneren Schwierigkeiten, nunmehr auch das Object dieses Wissens zu finden, dargethan, aber auf die Lösung dieser Schwierigkeiten ausdrücklich auch nicht mit einem Schritte eingegangen; ja der letzte Theil des zweiten Gesprächs mit Kleinias wird dem Kriton bereits nicht mehr vollständig, sondern nur seiner Hauptsumme nach von Sokrates wiedererzählt. Eine derartige Beziehung der beiden Gesprächsmassen auf einander, daß die von Sokrates geleitete die Ergebnisse der sophistischen ausdrücklich widerlegte, findet ferner so wenig Statt daß, nach dem schon Bemerkten, der Kern der letzteren, der Satz, das Wissen (und damit auch die Tugend) sei nicht lehrbar und damit überhaupt unmöglich, ohne Weiteres als anderweit bereits abgethan betrachtet wird (§. 27 f.). Nur für die beiden ersten Sophismen deutet Sokrates im Eingang seiner Katechese (§. 17 f.) die Widerlegung an, und für das 9. und 10. geschieht dies gleich im Gespräch mit den Sophisten. Die Sophisten stellen, wie dies geradezu §. 8, 10 gesagt wird, mit ihrer Katechese ein Probestück Dessen zur Schau was sie überhaupt als Lehrer der Philosophie zu leisten vermögen, und folglich nach dem Bemerkten auch Sokrates mit der seinen ein Gegenstück für seine eigene gesammte Leistungsfähigkeit in der gleichen Eigenschaft. Die Widerlegung der Sophisten, so weit hier überhaupt dieser Ausdruck zulässig ist, geschieht also hier der Hauptsache nach durch ihre eigene Selbstdarstellung und den Contrast derselben gegen die des Sokrates,[1]) und eben in dieser contrastierenden Wirkung

[1]) Diese Bemerkung habe vor Bonitz bereits ich selber Plat. Phil. I. S. 140 gemacht.

liegt die Absicht der beiden mit einander wechselnden Gesprächsmassen.

Kann nun in so weit die Rechtfertigung der Philosophie, in ihrem Berufe die wahre Bildnerin der Jugend zu sein, gegen ihre Verwechselung mit der fälschlich gleiche Ansprüche erhebenden Sophistik durch Selbstdarstellung beider als Zweck des Dialogs bezeichnet werden, so vervollständigt sich doch dieser Grundgedanke noch erheblich durch die Einleitung und namentlich den Schluß. Schon in der erstern wird nicht bloß der hohe Werth betont den alle Anwesende auf die richtige Ausbildung eines durch seine glückliche äußere Lage wie durch seine Begabung so sehr einer solchen fähigen und würdigen Jünglings wie Kleinias und die Bewahrung desselben vor den gerade einem solchen Jünglinge am meisten drohenden Irrwegen legen (§. 10), sondern Kriton, der Vertreter des wohlmeinenden, aber beschränkten athenischen Spießbürgerthums, nimmt auch bereits Gelegenheit einen andern eben herangewachsenen Jüngling, seinen eigenen Sohn Kritobulos, wenn auch nur äußerlich, mit ihm zu vergleichen (§. 1), und schon wird die Frage aufgeworfen, ob man neben Sokrates und Kriton selbst auch die beiden Söhne des Letztern bei den Sophisten in die Schule geben solle (§. 4). Am Schlusse aber (§. 82) äußert Kriton ausdrücklich seine Sorgen wegen der Ausbildung dieses Sohnes und, mit Rücksicht auf derartige Vertreter der Philosophie wie Euthydemos und Dionysodoros, seine Zweifel ob die Philosophie wohl wirklich die wahre Bildnerin und nicht vielmehr die Verderberin der Jugend sei, wird aber von Sokrates zurechtgewiesen, nicht die Personen anzusehen, da in jedem Fache die Pfuscher weit zahlreicher seien als die rechten Meister, sondern die Sache selbst zu prüfen; und eben das vollständige Material zu dieser Prüfung hat ihm ja Sokrates durch die Wiedererzählung der gehabten Unter-

redung an die Hand gegeben, die vollständig alles zu diesem Zwecke Nöthige und Nichts mehr enthält und Nichts was über seine Begriffe und sein Urtheilsvermögen hinausgeht. Für den „natürlichen Verstand und schlichten Bürgersinn" ist also diese eben deßhalb gemeinverständlich gehaltene Rechtfertigung abgefaßt, und indem sich Platon somit in der vorliegenden Schrift an diesen wendet, macht er in derselben eine Ausnahme von seinen im Phaidros (§. 133—143) entwickelten Grundsätzen, nach denen seine Schriften im Allgemeinen nur zur Nachhülfe für die schon Eingeweihten, für die streng philosophischen Kreise, zunächst für seine Schule, bestimmt sein sollen. [1]) Die wahre Dialektik und die afterphilosophische Eristik, die echte Philosophie und die Sophistik haben so manche täuschende Aehnlichkeiten daß das gesunde Volksbewußtsein in Bezug auf seine sehr begreifliche Verwechselung der erstern mit der letztern einer Aufklärung bedarf. Auch die Komiker waren Vertreter dieses gesunden Volksbewußtseins [2]), und auch ihren Angriffen gegen Sokrates hatte der gleiche Irrthum zu Grunde gelegen, daß sie Beides nicht auseinanderhielten, und aus diesem Zusammenhange des Ganzen heraus begreifen sich allem Anscheine nach auch die mehrfachen Anspielungen des Dialogs auf diese Angriffe (s. zu §. 4, 56, 64, 72). Wenn

[1]) Die gegen diese Erklärung des betreffenden Abschnittes im Phaidros, welche Ueberweg (Zeitfolge plat. Schrr. S. 16 ff.) in allerdings etwas allzu schroffer Weise gegeben hat, erhobenen Einwürfe glaube ich zur Genüge in Jahns Jahrb. LXXXVII. 1863, S. 242—250 u. LXXXIX. 1864, S. 861—864 widerlegt zu haben. Beiläufig bemerkt sei hier noch zu fernerer Ergänzung des dort Erörterten, daß eine weitere Ausnahme dieser Art außer den Gesetzen auch das Gastmahl bildet, wie unschwer zu beweisen ist.

[2]) Vgl. Teuffel's Uebersetzung der Wolken (1854), S. 102 ff.

aber diese Bürger vom guten alten Schlage es sind vor denen Platon die Philosophie rechtfertigen will, so ist noch eine andere Classe von Leuten vorhanden, die so beschaffen sind daß er dieselbe nicht sowohl *vor* ihnen als vielmehr — und das hat Bonitz nicht genug hervorgehoben — *gegen* sie und ihre Anfeindungen zu rechtfertigen hat. Es sind dies die oberflächlichen Halbwisser und Dilettanten, als deren Vertreter uns im Schlusse des Dialogs der ungenannte Redenschreiber, d. h. Isokrates, welcher für die Bezeichnung eben so sehr der Philosophie eines Platon wie der eines Antisthenes nie einen anderen Ausdruck als den der Eristik hatte (s. zu §. 81), entgegentritt, Leute welche alles tiefere Philosophieren für leere Spitzfindigkeit und verderbliche Sophistik erklären und in einer richtigen Verbindung von einem angeblich richtigen Maß von philosophischer und von politischer Bildung das einzig wahre Ziel des Strebens erblicken. Mit vollem Recht nun aber macht Bonitz geltend, daß gegen diese Leute nicht bloß die unmittelbare Abfertigung am Schlusse (§. 80 f.) gerichtet ist, sondern daß sie eine tiefer gehende Widerlegung bereits in dem Nachweise gefunden haben welchen die zweite Katecheſe mit Kleinias liefert, „daß das Streben nach Wissen nicht anders seine Befriedigung finden könne als in einem Wissen das von dem Thun untrennbar ist, Philosophie und Politik also gar nicht außer einander liegen, so daß man zwischen ihnen eine Mittelstellung einnehmen könnte, sondern in ihren Principien zusammenfallen," daß die wahre Politik nichts Anderes als die angewandte Dialektik ist, und daß der Dialektiker, indem er seine eigene Wissenschaft, die allein Wissenschaft im wahren Sinne des Wortes ist, Erkenntniß des Wesens aller Dinge, lehrt und mittheilt, eben damit, da nach sokratisch-platonischer Ansicht das Erkennen des Richtigen auch das richtige Handeln einschließt, auf das alleinige Ziel

wahrhafter Staatskunst, Menschenbildung und Menschenveredlung, hinarbeitet. [1]) Wenn das Verhältniß der Dialektik zu den mathematischen Disciplinen §. 45 f. scheinbar nur als Beispiel zur Erläuterung für das der Staatskunst zur Feldherrnkunst gebraucht wird, so ist, bei dem vorhin genauer bezeichneten bloß vorbereitenden Charakter der ganzen Erörterung, überhaupt nur so die Erwähnung der Dialektik möglich, und Platon hat es in Wahrheit auf diese Weise erreicht wenigstens ausdrücklich auf sie und die Einheit der Politik mit ihr hindeuten zu können, während die weitere Verfolgung dieses Gedankens ihn über das ungelöste Problem, mit welchem diese zweite Katechese abschließt, hinaus und in dessen Lösung hinein geführt haben würde. [2]) Daher wird denn auch der Redenschreiber am Schlusse nur von seinem eigenen Standpunkte aus widerlegt, indem ihm gezeigt wird daß, wenn Philosophie und Staatskunst wirklich zwei gesonderte Dinge sind, er doch mit seiner Mittelstellung zwischen beiden nicht über, sondern unter beiden zu stehen kommt. Unverkennbar ist aber innerhalb dieses zweiten sokratischen Gesprächs, darin daß auch in der Kunst der Redenschreiber — die doch von Sokrates ironisch als eine so vortreffliche gepriesen wird daß es wohl von ihr zu erwarten gewesen wäre — dennoch das gesuchte Wissen nicht gefunden wird (§. 43 f.), der enge Zusammenhang mit dem hochmüthigen Auftreten des Redenschreibers und seiner Abfertigung am Schlusse. Bedenkt man nun aber daß auch Isokrates, durch die Art wie er den Unterricht in der Beredsamkeit betrieb, die alleinige wahrhafte Schule geistiger und sittlicher Bildung ins Leben gerufen zu haben glaubte; bedenkt man ferner daß die ganze Schilderung am Schlusse des Dialogs so gehalten ist daß sie uns zwingt nicht bloß an seine Wirksamkeit als Redenschreiber für die Processe, sondern an seine ganze Thätigkeit als Lehrer und Schriftsteller zu denken, so kann man wohl nicht umhin, abweichend von Bonitz, als einen zweiten Gegenstand der Polemik des Dialogs neben der Eristik auch die Rhetorik, wie sie thatsächlich war, wenn auch nicht in demselben Maße, anzuerkennen und den Gegensatz der Philosophie gegen beide ausgesprochen zu finden. Nur so gewinnt auch die ausführliche Schilderung des früheren Treibens von Euthydemos und Dionysodoros in der Einleitung erst volle Bedeutung; denn auch sie sind, ehe sie sich vor Kurzem der Eristik zuwandten, Lehrer der Beredsamkeit, freilich nur der gerichtlichen, gewesen, und treiben dies auch jetzt noch als Nebengeschäft (§. 6 f.). Auch die damalige Rhetorik war ja durch und durch sophistisch, und wenn dies auch von der des Isokrates noch verhältnißmäßig am wenigsten galt, so war dafür der Umfang seiner Einwirkung um so größer; und jeder irgend nachdenkende Leser des platonischen Dialogs mußte sich zu

[1]) Am Frühesten findet sich dieser Grundgedanke des platonischen Staatsideals ausgesprochen im Gorgias p. 521, S. 396 der Uebers.

[2]) Da bei dem letzten Zweck unseres Handels nicht noch wieder nach einem neuen besondern Zwecke, Nutzen, Gebrauche gefragt werden kann, dieser letzte Zweck oder die Glückseligkeit aber im wahren Wissen allein bestehen soll und mithin dies Dasjenige ist welches lediglich sich selbst zu gebrauchen versteht, folglich überhaupt sich selbst zum Gegenstande hat, so ist das Problem, wie Munk, Natürl. Ordn. der plat. Schrr., S. 181 richtig bemerkt, das schon im Charmides angeregte, wie es ein Wissen des Wissens geben und dies zugleich Wissen des Guten sein könne. Wie kann das Wissen, indem es sich selbst allein zum Inhalt hat, zugleich das Wesen der Dinge, die Idee und schließlich die unbedingte Idee des Guten eben damit zum Inhalt haben? Die platonische Lösung habe ich in Jahns Jahrb. LXXXV, 1862, S. 692. Anm. 6 genauer entwickelt.

der Frage angeregt fühlen, ob wohl nicht sein ganzes Treiben mit der Eristik weit näher verwandt sei als Platon's Thätigkeit, welche Isokrates zu jener rechnete. Man wird also den obigen Grundgedanken des Dialogs noch dahin zu ergänzen haben, daß jene Rechtfertigung der Philosophie vor dem gesunden Volkssinne so gehalten ist daß sie zugleich nebenbei die nämlichen Ansprüche einer zweiten rivalisierenden Richtung, welche ganz vorwiegend das Vorurtheil als ob die Philosophie mit der Sophistik Eins sei nährt, nämlich des rhetorischen Dilettantismus, in ihre Schranken zurückweist.

Finden wir uns nun aber in Wahrheit so aus der Zeit des Sokrates heraus mitten in den Kampf der platonischen und der isokratischen Schule versetzt, so läßt sich schon deßhalb kaum der Gedanke abweisen daß auch die Polemik gegen die Eristik nicht bloß gegen Euthydemos und Dionysodoros und andere Sophisten der älteren Generation, sondern zugleich gegen die Häupter von Schulen gerichtet ist welche nicht minder der platonischen wie der isokratischen rivalisierend gegenüberstanden. Wenn man freilich neuerdings hie und da beinahe oder auch geradezu so weit gegangen ist dem ganzen Gemälde vom Treiben des Euthydemos und Dionysodoros jeden Zug geschichtlicher Wahrheit abzusprechen, so ist das eine durch Nichts zu rechtfertigende Uebertreibung. Daß in der Zeit in welche Platon das Gespräch verlegt zu den Productionen mit welchen manche Sophisten, und unter ihnen auch Euthydemos, Geld und Beifall ernteten, auch solche possenreißerhafte eristische Disputationen gehörten, wie sie Platon uns hier vorführt, hat nichts Unwahrscheinliches. [1]) Schon Protagoras schrieb

[1]) Vgl. die lebensvolle Schilderung von Zeller Phil. d. Griechen 2. A., I. S. 767 ff.

eine Anweisung zur Eristik (Diog. Laert. IX, 52 vgl. 55). Daraus ist nun allerdings nicht zu folgern daß es, wie Stallbaum u. A. angenommen haben, eine förmliche Schule von Protagoreern gegeben habe, welche dergleichen Schaustellungen zu ihrem Hauptgeschäfte machte und zu der auch Euthydemos gehört hätte. Nirgends findet sich in den Schlußfolgerungen der beiden Brüder auch nur der leiseste Anklang an die dem Protagoras eigenthümlichen Gedankenreihen, und so bemerkt denn auch Sokrates (§. 36[b]) nur in Bezug auf die allerdings besonders wichtigen Sätze von der Unmöglichkeit des Irrthums und Widerspruchs, daß er dieselben Behauptungen auch schon von Protagoras und von noch Aelteren gehört habe. Allein selbst mit diesen steht die Sache nicht anders: Protagoras gelangte bekanntlich zu ihnen von der herakleitischen Philosophie aus, der Anhalt der Argumente des Euthydemos und Dionysodoros in dieser Hinsicht ist dagegen der Satz der entgegengesetzten eleatischen, daß Nichtseiendes weder gedacht noch ausgesprochen werden könne, und es kann daher kein Zweifel sein daß unter den noch Aelteren eben die Eleaten zu verstehen sind. Und dieser Sachverhalt geht denn auch ganz ausdrücklich aus dem Kratylos p. 386 (S. 37 der Uebers.) hervor, wo die Summe der Lehre des Euthydemos, im vollsten Einklange mit den wichtigsten ihm und seinem Bruder im Dialog seines Namens beigelegten Argumenten, dahin, daß Allen Alles auf gleiche Weise zugleich und immer zukomme, zusammengefaßt und bestimmt von der Lehre des Protagoras, daß es nur subjective Wahrheit gebe, unterschieden wird. Offenbar ist Letzteres die mildere und feinere, Ersteres die ausschweifendste, plumpste und gröbste Form des sophistischen Skepticismus, wenn auch schließlich Beides auf Dasselbe hinauskommt. Nach Protagoras ist Alles relativ, nach Euthydemos Alles absolut, und mit demselben

Recht wie aus den Prämissen des Herakleitos die Folgerungen des Protagoras, so konnten aus denen der Eleaten die des Euthydemos gezogen werden; und wenn diese Thatsache dem Ersteren seinen Platz in der Geschichte der Philosophie sichert, so kann mit gleichem Recht auch dem Letztern ein solcher nicht abgesprochen werden. Denn daß wenigstens im Kratylos seine Lehre geschichtlich treu dargelegt werden soll, und daß folglich allen seinen Possenreißereien jene ganz ernst gemeinte skeptische Consequenz des Eleatismus zu Grunde lag, erhellt unzweifelhaft aus dem dortigen Zusammenhange. Wir können daher seine Bedeutung nicht so geringe wie noch Bonitz thut anschlagen, und wenn er auch ohne Zweifel an Ansehen weit hinter einem Protagoras, Gorgias u. A. zurückstand, so ist doch das Gewicht der Stelle in welcher er mit seinem Bruder ausdrücklich zu den bedeutendsten Sophisten gezählt wird (§. 78) bisher noch von Niemandem entkräftet worden.[1]) Daß wir von Beiden sonst fast Nichts hören beweist Nichts dagegen, denn ein Gleiches gilt auch von anderen, allem Anscheine nach nicht ganz unbedeutenden Sophisten, wie z. B. Lykophron. Den Dionysodoros kennen wir sonst (denn die dreimalige Erwähnung von ihm und seinem Bruder bei Sextus dem Empiriker[2]) geht schwerlich auf eine andere Quelle als eben Platon selbst zurück) nur als Lehrer des Kriegswesens (Xenoph. Denkw. III, 1, 1), und die Vermuthung von Welcker,[3]) Platons Darstellung, beide Brüder als

[1]) Man müßte denn hier ein vollständiges Herausfallen aus der Illusion annehmen, so daß gar nicht Euthydemos und Dionysodoros, sondern nur Antisthenes von dem Redenschreiber, der freilich Isokrates ist, gemeint wäre.

[2]) S. Winckelmann in seiner Ausg. Prolegg. p. XXV f.

[3]) Prodikos von Keos, Kl. Schriften II, S. 443. (= Rhein. Mus. 1833, S. 549.)

ursprüngliche Fechtmeister und Lehrer der Kriegswissenschaften und zugleich der Rhetorik erscheinen zu lassen, die erst später zur Eristik als Hauptgeschäft übergegangen seien (§. 2 f. 6 f. vgl. 65), sei unhistorisch und es sei eben nur eine Schalkhaftigkeit Platons das Fechten mit Worten von Euthydemos auch auf Dionysodoros und das mit Waffen von Letzterem auch auf Ersteren zu übertragen, ist in der That so übel nicht und findet sogar vielleicht darin daß §. 55 die Frage, ob er denn auch das Tanzen und allerlei halsbrechende Jongleurkünste verstehe, nicht in Bezug auf Euthydemos, sondern auf Dionysodoros gestellt wird, einen wirklichen Anhalt. Jedenfalls erscheint durchweg Euthydemos als der eigentliche Meister in den Fechterstücken der Eristik, Dionysodoros dagegen nur als sein Gehülfe,[1]) der denn auch, obgleich der Aeltere (§. 29), gelegentlich (§. 59 f.), wenn er seine Sache schlecht macht, von seinem Bruder gehörig zurechtgewiesen wird. Euthydemos aber wird nur noch zweimal — bei Aristoteles in der Rhetorik II, 24. p. 1401ª, 26 ff. (S. 209 der Uebers. von Roth), wo ihm auch wesentlich derselbe Trugschluß wie in §. 15 unseres Dialogs zugeschrieben wird, und in der Abhandlung über die sophistischen Trugschlüsse c. 20, p. 177ᵇ, 12 (S. 1044 der Uebers. von Zell) — als Urheber eines in dem platonischen Dialoge nicht vorkommenden Sophismas erwähnt,[2]) und dagegen zählt

[1]) Jener als die Hydra, dieser nur als der Krebs, §. 60.

[2]) Wenn Ueberweg a. a. O. S. 174 meint: „möglich bleibt jedoch auch die Annahme daß Aristoteles, aus dem Gedächtniß citierend, der Gesprächsperson des Dialogs irrthümlich jenen λόγος beigelegt habe," so ist diese Möglichkeit allerdings nicht zu bestreiten, aber wahrscheinlich ist es gewiß nicht daß Aristoteles bei allen wirklich im Dialog vorkommenden Trugschlüssen vermieden haben sollte die Gesprächs-

Aristoteles dort eine Reihe anderer Sophismen auf, welche auch hier sich finden, ohne sie doch seinerseits ausdrücklich auf den Euthydemos zurückzuführen. [1]) Und daraus wird es denn allerdings höchst wahrscheinlich daß Platon außer den wirklich von ihm herrührenden Trugschlüssen und verfänglichen Fragen auf seinen und seines Bruders Namen noch eine Masse anderer, mehr oder weniger verwandter, zusammengehäuft und eine förmliche „Blumenlese" aus den sämmtlichen die damals im Umlauf waren gegeben und „hier und da noch besser herausgeputzt hat," Alles in einer Weise die ihm für seine Zwecke am geeignetsten erschien. Manche dieser sophistischen Sätze gehören nun aber nachweislich dem Antisthenes an, und es kann daher kaum zweifelhaft bleiben daß wenigstens ein großer Theil der Polemik gegen den Euthydemos und Dionysodoros zugleich, wie zuerst Schleiermacher vermuthete, den Antisthenes treffen soll.

Wenden wir zum genaueren Erweise hievon den einzelnen Trugschlüssen unsere Aufmerksamkeit zu, so hat Bonitz dargethan daß in ihrer Gruppierung eine formale Ordnung herrscht, aus welcher nur einige wenige von ihnen, sei es als bloße Wortwitze, um den in die Enge getriebenen Sophisten

person Euthydemos als Urheber zu nennen, und das einzige Mal wo er es sich doch erlauben wollte gerade dabei einen Fehlgriff begangen hätte.

[1]) Die Sophismen 1 und 2 finden sich hier c. 4. p. 165[b], 32 ff., 166[a], 30 ff. (S. 978 f., 980 f.) nebst der von Sokrates angedeuteten Lösung; das 13te c. 24. p. 179[a], 34. b, 14. 39. 180[a], 4 (S. 1056, 1057, 1058 f. der Uebers.); das 16te c. 4. p. 166[a], 12. c. 19. p. 177[a], 22 (S. 979 f., 1042 der Uebers.) wieder, und mit dem 9ten läßt sich c. 4. p. 166[a], 31 (S. 980 f. der Uebers.) und mit dem 14ten Rhet. II, 24. p. 1401[a], 29 ff. (S. 209 der Uebers.) vergleichen.

aus der Klemme zu helfen (so 6. 8), sei es als effectvolles Finale (19), sei es aus bestimmten anderen Gründen, wie dies vom 17. gilt, heraustreten. Als Grundlage der beiden Antinomien des ersten Gesprächsganges bezeichnet Sokrates selbst (§. 17 f.) die täuschende Benutzung verschiedener Bedeutungen desselben Worts. Die Sophismen der zweiten Gruppe 3, 4, 5, 7 aber haben alle zu ihrem gemeinsamen Halt die angenommene Identität des Prädicates mit dem Subject, und wenn beim 5. auch unmittelbar vielmehr die täuschende Zusammenstellung äußerer Werkthätigkeit mit dem Aussagen (und Denken) zu Grunde liegt, so zeigt doch „der Kern vom Einwande des Ktesippos (§. 32[b]), nämlich die Geltendmachung des Verhältnisses von Subject und Prädicat, daß in dem Vorausgehenden ein solches Verhältniß nicht vorausgesetzt ist," wobei denn als Gegensatz nur die einfache Identität beider übrig bleibt. Auch Antisthenes nun aber ließ thatsächlich nur die identischen Urtheile gelten und folgerte wie der 7. Trugschluß die Unmöglichkeit des Widersprechens, und in diesem Trugschluß selbst ist sogar ganz die nämliche Wendung gebraucht deren sich auch Antisthenes bediente, es beziehe sich auf jedes Ding nur die Eine diesem eigenthümliche Aussage (λόγος). [1]) Der dritte Gesprächsgang endlich zerfällt in formaler Hinsicht in zwei Gruppen, 9—14 und 15, 16, 18, 20. In der ersten „wird durch Weglassung von bestimmten Bedingungen unter denen eine Aussage gilt von ihrer beschränkten Geltung zur unbedingten und allgemeinen übergesprungen," wie denn beim 9. und 10. Trugschluß wiederum Sokrates selbst die beschränkenden Bedingungen hervorhebt (§. 52, 56—58), durch deren willkürliche Weglassung beide zu Stande

[1]) S. die Belege bei Zeller a. a. O. II[a]. S. 210—214.

kommen, wobei freilich im 10. auch das Spiel mit den verschiedenen Bedeutungen desselben Worts („immer" und „Jedes") abermals mit eingreift; der 14. ist nichts Anderes als eine unvollständige Induction. Diesen logischen Trugschlüssen tritt dann in der zweiten Gruppe „die willkürliche Verwerthung einer verschieden deutbaren grammatischen Verbindung" gegenüber, und gleichwie mit einer schreienden Dissonanz schließt das Ganze im 20. Sophisma mit einer Fadheit dieser Art die alles Bisherige überbietet, während das vorletzte (19) noch einmal eine ganz besondere Kunst des Trugs in einer Verschlingung „verschiedener logischer Kunstmittel" zu einem förmlichen „Knäuel" gezeigt hat. Außer demselben tritt nun aber auch noch das 17te, und zwar in einer ganz besonderen Weise, aus dem Zusammenhange dieser Gruppe heraus. Dasselbe enthält nämlich einen directen Angriff auf die platonische Ideenlehre und kann daher mindestens in dieser Gestalt am wenigsten schon von Dionysodoros oder Euthydemos herrühren, ja es begreift sich in dieser ihm fremden Umgebung schwerlich anders als durch die Absicht einer ganz bestimmten Beziehung auf einen Gegner dieser Lehre. Und wenn wir auch anderweitig nicht wissen daß diese Form des Angriffs gerade dem Antisthenes angehörte, so ist doch die sonstige Polemik desselben gegen diese Lehre von höchst ähnlichem Schlage, und die Wendung: „wenn denn du nun eines Ochsen theilhaftig bist, bist du damit selbst ein Ochse?" (§. 69) ist in der That eben so geeignet dem kräftigen Geschmack des Vaters und Stifters der Kyniker alle Ehre zu machen als man andererseits die nicht minder unfeine Zusammenstellung des Dionysodoros mit einem Ochsen durch den Zusatz „und wenn des Dionysodoros, bist du deßhalb etwa selbst Dionysodoros?" dem Platon am Liebsten nur als Antwort auf

einen solchen gut kynischen Angriff zutrauen wird. [1]) Wir kennen von den meisten Schriften des Antisthenes nur die Titel, aber bezeichnend ist es daß mehrere derselben von den Ordnern durch einen Nebentitel als „eristische" oder „antilogische" bezeichnet sind. Rechnen wir endlich noch hinzu daß Antisthenes ursprünglich gleichfalls Lehrer der Beredsamkeit war (Diog. Laert. VI, 2) und erst in vorgerückten Jahren zur Philosophie übergieng [2]) und sein Lehrgebäude der Ethik auf einer mit skeptisch-sophistischen Elementen stark durchzogenen dialektischen Grundlage entwickelte, daß endlich nach einer Anekdote bei Diog. Laert. VI, 4 auch er sich athletischer Geschicklichkeiten rühmte, so hat selbst sein Entwicklungsgang große Aehnlichkeit mit dem welcher in der Einleitung (§. 2) dem Euthydemos und Dionysodoros zugeschrieben wird, und auch in seiner Dialektik ist nach Inhalt und nach Methode der Beweisführung der Einfluß der Eleaten unverkennbar.

Mit der eben beschriebenen Gruppierung der Sophismen durchkreuzt sich, wie Bonitz im Anschluß an Schleiermacher bemerkt, eine andere, auf den Inhalt derselben gegründete. Die 10 ersten drehen sich im Ganzen, und auch hier wieder, mit Abzug von denen die als reine Wortwitze zu bloßer Ausflucht aus der Verlegenheit eingestreut sind, um die Grundprobleme der damaligen Philosophie, den 10 letzten fehlt alle Gemeinsamkeit der Gegenstände und überhaupt aller Gehalt, in bunter regelloser Willkür wird in ihnen von einer Sache zur andern übergesprungen, sie sind Nichts als leere Possen. Nachdem in jenen, wie wir es vorhin ausdrückten, eine Grundsäule der Wahrheit nach der andern

[1]) So Zeller a. a. O. II[a]. S. 212 f., Anm. 3.
[2]) Vgl. die Anm. z. Theait. S. 273 f. und Soph. S. 383 der Uebers.

niedergerissen ist, bleibt nur noch das Spiel mit der „äußern Schale der Gedanken", mit dem Wort. Unter jenen selbst aber unterscheiden sich die des zweiten Gesprächsganges von den übrigen noch wieder dadurch daß für sie die Widerlegung auch nicht einmal angedeutet wird, gewiß nicht weil es nach Platons Ansicht, was für die 10 letzten allerdings gelten muß, für sie eines widerlegenden Eingehens gar nicht bedurfte. [1]) Ein Blick auf den Kratylos, Theaitetos und Sophisten lehrt das Gegentheil, und von hier aus wird erst jene Hinweisung darauf daß auch schon Protagoras und noch Aeltere die Unmöglichkeit des Irrthums und Widerspruchs behauptet hatten, bei der doch ganz anderen Art der Begründung von Seiten des Protagoras verständlich. Mit anderen Worten: von verschiedenen, ja entgegengesetzten Wegen aus waren ganz andere und respectablere Leute als Euthydemos bereits im Wesentlichen zu denselben, alle Philosophie vernichtenden Ergebnissen gelangt, ihre Wurzel lag einerseits in der herakleitischen Lehre und andererseits in den eleatischen Sätzen von der alleinigen Realität des absoluten Seins und der Undenkbarkeit alles Nichtseins. Und so hat denn Platon nicht bloß die herakleitisch-protagoreische Lehre im Theaitetos der eingehendsten Widerlegung unterzogen, nicht bloß im Sophisten ein relatives und eben deßhalb reales Nichtsein aufgedeckt, sondern auch in allen drei Dialogen der Möglichkeit des Irrthums und Widerspruchs die eingehendste Untersuchung zugewandt und in derselben durch den Nachweis erhärtet

[1]) Diesen Umstand hat Bonitz a. a. O. S. 23 (267) ff. Anm. 12, 13 nicht gehörig in Rechnung gezogen und sich in Folge dessen durch seine an sich sehr berechtigte Polemik gegen zu weit gehende Ansichten von Steinhart und mir allzu sehr in das entgegengesetzte Extrem treiben lassen.

daß Wahrheit und Irrthum erst in der Verbindung von Begriffen zum Urtheil enthalten sind, daß die falsche Vorstellung und Aussage nicht etwas an sich Nichtseiendes prädiciert, sondern nur Seiendes in eine der Wirklichkeit widerstreitende Verbindung bringt und das Prädicat nicht in das wirkliche Verhältniß zum Subject setzt. Dies ist aber, wie schon gesagt, auch bereits der Kern von Ktesippos Einwurf (§. 32[5]), den die Sophisten nicht zurückzuschlagen, sondern nur durch einen schalen Wortwitz zu beseitigen wissen (§. 33), und damit, aber auch erst damit, sind die Sophismen des Euthydemos, welche das zweite Sophistengespräch enthält, wirklich widerlegt. Ich habe einst den Euthydemos an die Spitze aller jener dialektischen Dialoge gestellt [1]) und muß es nach dem Bemerkten auch heute noch für das Wahrscheinlichste halten daß er in dieser Weise die Einleitung und Vorbereitung zu allen diesen Kämpfen und Untersuchungen bildet und durch den in ihm angeregten Gedanken der Einheit von Politik und Dialektik auch für den Staatsmann und den Staat die gleiche vorbereitende Stellung einnimmt. Nur bei denjenigen der 10 ersten Trugschlüsse bei welchen sich die Widerlegung mit jenen logischen Problemen nicht unmittelbar berührt, und ohne Berührung derselben gemeinverständlich geben ließ, wird sie auch sofort bereits angedeutet. Außerdem aber läßt sich schwerlich bestreiten daß gerade diese Sophismen einen Inhalt *sophistisch* verarbeiten dessen *philosophische* Behandlung sich in solchen Dialogen findet welche wir auf der andern Seite dem

[1]) Und darin sind mir Deuschle und Stallbaum (Plat. Opera I, 1. 4. A. Praef. p. XLIX ff.) beigetreten, und nicht anders stellt Zeller a. a. O. II[a]. S. 346, vgl. m. S. 340 ff. u. bes. S. 340 Anm. 1, den Euthydemos nach Phaidros, Gorgias, Menon, aber vor Theaitetos, Kratylos u. s. w.

Euthydemos mit mehr oder weniger Sicherheit bereits vorauszusetzen haben. Denn die Fragen, ob die Wissenden oder die Unwissenden lernen, ob man also lernt was man schon weiß oder noch nicht weiß, in wie fern ein Wissender zugleich ein Nichtwissender sein kann, und endlich ob die Menschenseele schon von Ewigkeit her im Besitze alles ihres unverlierbaren Wissens gewesen ist, bilden, so weit sie überhaupt philosophische Probleme sind, den Kern jener im Menon und Phaidros entwickelten Lehre, daß alles Lernen nur eine Wiedererinnerung der anfangs- und endlosen Menschenseelen an das in der Präexistenz schon Gewußte und die Verschiedenheit der Geistesgaben unter den Menschen auf die Verschiedenheit ihrer geistigen Geschicke in einem früheren Dasein zurückzuführen sei. Schleiermacher [1]) hat sonach wohl kaum unrichtig gesehen, wenn er meint, der 10. Trugschluß scheine einen schlechten Spott überspotten zu sollen den Einer (und man denkt auch hier am Nächsten wohl wieder an Antisthenes) mit dieser Lehre getrieben. Wenn aber in der ersten Katechese mit Kleinias, wie schon bemerkt wurde, die Lehrbarkeit des Wissens bereits als abgethane Sache behandelt wird, so beschäftigt sich nicht blos der Protagoras, sondern eben erst recht auch noch der Menon auf das Ernstlichste mit dieser Frage, und beachtet man ferner daß der Nachweis, alle andern Güter erhielten nur durch Wissen und Weisheit ihren Werth, zwar auch in manchen andern Dialogen geführt wird, daß aber die Form in welcher dies ausdrücklich auch auf die andern Tugenden, so weit diese nicht auf sie zurückgehen, angewandt wird nur dem Menon p. 87—89 (S. 472 ff. der Uebers.) und der ersten Katechese mit Kleinias eigenthümlich ist, und daß die letztere im Wesentlichen nur eine Wiederholung der ersteren

[1]) Platons Werke 3. A. II, 1. S. 364.

Untersuchung, wenn auch mit manchen abweichenden Eigenthümlichkeiten, ist und die zweite Katechese nunmehr die Sache ausdrücklich gerade an dem Punkte wieder aufnimmt wo der Menon und die erste sie haben fallen lassen, um der Beziehung der Weisheit auf den richtigen Gebrauch der Lebensgüter, bei welcher die letzteren Erörterungen stehen geblieben sind, die Nothwendigkeit der Einheit des Hervorbringens und Gebrauchens in ihr hinzuzufügen, so darf man wohl mit ziemlicher Zuversicht annehmen daß der Menon gleich dem Protagoras noch vor dem Euthydemos geschrieben ist. Ein Gleiches muß aber, gegen meine und Anderer frühere Behauptung, auch vom Phaidros, schon wegen der abweichenden Bezugnahme beider Dialoge auf Isokrates, angenommen werden. Die aller wahren Philosophie abholde Richtung dieses Mannes offenbarte sich seit der Begründung seiner Schule mehr und mehr, und nicht nahm sie den umgekehrten Gang der Entwicklung; der Euthydemos, in welchem Platon dieselbe abfertigt, muß also nach dem Phaidros geschrieben sein, an dessen Schlusse Platon noch weit günstigere Hoffnungen auf ihn setzt. Der Name Dialektik im platonischen Sinne des Worts wird überdies im Phaidros (§. 111) noch erst als ein neuer Kunstausdruck ausgeprägt, im Euthydemos (§. 45 f.) dagegen bereits ohne Weiteres als ein solcher in eben dieser Bedeutung gebraucht. Wie weit aber beide Dialoge aus einander liegen, mag hier ununtersucht bleiben. Die ältesten nicht mehr blos gegen Antisthenes, sondern auch direct gegen Platon gerichteten Angriffe des Isokrates finden sich in dessen Helena, die nach dem Tode des Gorgias verfaßt und wahrscheinlich gegen die Helena des Anaximenes geschrieben war und darnach jedenfalls nicht vor 368, aber auch wohl nicht viel später, daher denn Platon in ihr (§. 1) auch schon als Graukopf bezeichnet wird; aber wir können nicht wissen ob nicht viel früher schon

mündliche Invectiven voraufgiengen, die Platon zu dieser Erwiderung veranlaßten. Jedenfalls steht der Euthydemos zum Phaidros in einem eigenthümlichen Verhältniß: man kann ihn fast geradezu als eine berichtigende Ergänzung des letztern bezeichnen, denn der letztere gibt eine Aufklärung über die Lehrthätigkeit Platons im Gegensatz zu den Schulen der Rhetoren, der Euthydemos aber vielmehr zu der des Antisthenes und nebenbei auch zu der des Isokrates, die dort von jenem Gegensatze ausgenommen worden war. Unzweifelhaft war die Schule Platons damals im vollen Flore, und die Rivalität welche bei jenen beiden anderen Schulhäuptern hiedurch erregt wurde veranlaßte die ungerechten Angriffe von ihrer Seite,[1]) die den Platon denn wieder zu dieser Beantwortung herausforderten. In sofern haben mithin Diejenigen welche den Euthydemos als eine Art von Gelegenheitsschrift betrachten gar so Unrecht nicht, wie Bonitz will, um so weniger da dieser Dialog vermöge seiner ausdrücklichen Bestimmung für ein weiteres Publikum aus der Hauptmasse der Werke Platon's heraustritt. Nur ist damit die Sache nicht erschöpft: Platon hat auch hier die von ihm geschilderten Richtungen mit Abstreifung des Persönlichen gleichsam typisch zu zeichnen und hat auch diese populäre Schrift als ein organisches Glied in die Kette seiner streng philosophischen Werke einzufügen gewußt, immerhin jedoch nicht als ein so wesentliches daß man den

[1]) Wenn Ribbing, Plat. Ideenlehre II. S. 212, meint daß es ein dialektisches Philosophieren Platon's erst mit Abfassung des Theaitetos gab und dasselbe mithin auch erst nach derselben gerügt und vertheidigt werden konnte, der Euthydemos mithin nach dem Theaitetos geschrieben sein müsse, so hat er eben Platon's mündliche Lehrthätigkeit ganz in Anschlag zu bringen vergessen.

Mangel desselben sonderlich verspüren würde. Bonitz selber hebt mit Recht hervor daß selbst in dem positiven Theile desselben, der Katechese mit Kleinias, „kaum irgend ein erheblicher Gedanke vorkommt den man nicht in anderen platonischen Dialogen, theils solchen deren Abfassung der des Euthydemos vorausgeht, theils solchen die später fallen, ebenfalls ausgesprochen und größtentheils vollständiger entweder in der Begründung oder in den Folgerungen behandelt fände." [1]) Es liegt aber auf der Hand, wie sehr dies zu der ganzen vorbereitenden und eine neue Gruppe von Dialogen einleitenden Bestimmung des Euthydemos paßt: Hauptgedanken früherer Gespräche werden hier eben noch einmal recapituliert und die Untersuchungen der neuen Reihe bereits vorweg in gewissen Grundzügen vorgeführt.

Ueber die Zeit in welche Platon das Gespräch verlegt hat Munk [2]) die beste Untersuchung geführt. Zuvörderst fällt es später als die Aufführung der Komödie Konnos, d. h. 423 v. Chr. (s. zu §. 4). Sokrates ferner, frühestens 471 und spätestens 469 geboren, ist bereits ein Mann von vorgerückten Jahren (§. 3 f., 51), also doch wohl mindestens ein angehender Fünfziger. Andererseits ist nicht bloß Alkibiades noch am Leben (§. 10), sondern auch Kritobulos erst ein eben herangewachsener Knabe (§. 82), während er doch in Xenophon's Gastmahl (2, 3) schon als ein junger verheiratheter Mann erscheint. Nun ist freilich die Zeit der Handlung des letztern streitig zwischen 422, 414 und

[1]) S. die Nachweise in den Anmerkungen zu §. 20, 26, 27, 44, 45, 47, auch §. 36[b].

[2]) A. a. O. S. 166 ff. Doch ist hier manches Zweifelhafte und Verkehrte eingemischt, wie wenn z. B. Sokrates unbedenklich als wirklicher Schüler des Konnos und Euthydemos als Schüler des Protagoras angesehen wird.

406, und bei der ersten Zahl, die sonst am Meisten für sich hat, müßte hiernach entweder Platon oder Xenophon hinsichtlich des Kritobulos sich einen Zeitverstoß erlaubt haben; rechnen wir nun aber, was am Wenigsten Wahrscheinlichkeit hat, 406, so wird das im Euthydemos dargestellte Gespräch etwa 412, und wenn endlich 414, so etwa 420 fallen, und dies trifft mit der Bestimmung von Munk zusammen. Doch bleibt dieselbe etwas willkürlich; auch 418 paßt noch zu dieser dritten Annahme und paßt besser zu den schon vorgerückteren Jahren des Sokrates; und da Platon nach dem Gesagten ein ganz bestimmtes Jahr überhaupt nicht ansetzt, wird man wohl durch die Bestimmung zwischen 420 und 418 am Richtigsten seine Meinung treffen. Aus §. 36^{b} folgt nicht daß Protagoras schon todt ist, und die Vertreibung des Dionysodoros und Euthydemos aus Thurii (§. 2) braucht nicht, wie Schleiermacher meinte, mit der erst 412 oder 411 erfolgten aller Athenischgesinnten von dort zusammenzufallen, sondern Beide konnten vielmehr füglich weit früher als Einzelne aus einem rein persönlichen Grunde von dort verbannt worden sein. Jedenfalls darf man sich Sokrates nicht bereits als einen Sechziger vorstellen; denn gewiß würde dann der Redenschreiber §. 78 es nicht unterlassen haben hervorzuheben daß sich Sokrates noch als Greis so lächerlich gemacht habe sich mit solchen Leuten wie Euthydemos und Dionysodoros einzulassen, wogegen er an ihm offenbar hauptsächlich nur das zu tadeln findet daß er in seinen gereiftesten Jahren noch immer lediglich mit einer solchen Jugendliebhaberei, wie es die Philosophie nach der Meinung dieses Redenschreibers ist (s. z. §. 81), sich abgibt. Auch ist Konnos noch am Leben (§. 4, 56), der doch bereits 424 von Aristophanes in den Rittern V. 534 deutlich als ein schon hinfälliger Mann bezeichnet wird. Tiefer als

spätestens 414 läßt sich mithin die Zeit der Handlung auf keinen Fall hinabdrücken. [1])

Specialausgaben des Euthydemos gibt es von Winckelmann, Leipzig 1823. 8. (mit Aristot. v. d. sophist. Trugschl.) und von Badham, Jena 1865. 8 (mit Laches). — Pinzger, Specimen novi commentarii in Platonis Euthydemum propositum, Liegnitz 1832. 4.

[1]) Wenn jedoch Munk a. a. O. S. 169 f. behauptet daß auch Euthydemos und Dionysodoros im Dialog nicht als Greise, sondern als Männer in ihren besten Jahren erscheinen, so hat er den Spott (§. 54) darüber daß sie keine Zähne mehr haben nicht beachtet. Man wird es sich daher wohl oder übel gefallen lassen müssen daß Greise von mehr als 60 Jahren sich noch immer als Meister der Fechtkunst, und zwar der schwierigsten Art derselben, des Fechtens in der Rüstung, producierten, und es wird nichts Anderes übrig bleiben als zu sagen daß es eben besonders rüstige Greise waren.

Inhalt.

I. Einleitung, §. 1—11.

II. Die Hauptmasse des Gesprächs, §. 11b—73.

A. Das erste Sophistengespräch, §. 11b—16.

1) Trugschluß 1: die Dummen und nicht die Klugen lernen, und wiederum die Klugen und nicht die Dummen, §. 11b—14.

2) Trugschluß 2: man lernt nur was man schon weiß, und wiederum vielmehr was man noch nicht weiß, §. 14—16.

B. Erster Theil der Katechese des Sokrates mit Kleinias. §. 16b—28b.

1) Einleitung: Hinweisung auf die Lösung dieser beiden Antinomien und den Zweck der folgenden Katechese, §. 16b—19.

2) Nachweis daß alle anderen Güter ohne die Weisheit und Einsicht nicht zur Glückseligkeit führen, daß folglich auch nicht sie an sich Güter sind, sondern daß Weisheit allein schlechthin ein Gut und Unwissenheit das einzige unbedingte Uebel ist. Denn alle Güter führen zur Glückseligkeit nur wenn sie uns nützen, sie nützen uns aber nur wenn wir sie nicht bloß besitzen sondern auch richtig zu gebrauchen verstehen, dies ist aber nur möglich vermöge der Einsicht. Einsicht schließt also nicht bloß das Glück sondern auch die Glückseligkeit, nicht bloß das Gelingen und Treffen des Richtigen sondern auch das richtige Verfahren und

Wohlergehen in sich. Nichts muß man mithin so eifrig erstreben. Ihre Lehrbarkeit wird schon vorausgesetzt. §. 19b—28.

3) Schluß: vergebliche Aufforderung des Sokrates an die beiden Sophisten die Katechese hier weiter zu führen, §. 28b.

C. Das zweite Sophistengespräch, §. 29—41.

1) Trugschluß 3: wer da will daß Jemand weise werde will damit daß er ein Anderer werde als der er ist, und wer Dies will will daß er zu Grunde gehe, §. 29, 30.

2) Trugschluß 4 und 5: Lügen und überhaupt die Unwahrheit aussagen ist unmöglich, denn wer aussagt sagt immer Etwas aus was da ist, folglich Wahres (§. 30b, 31), und mit Dem was nicht da ist kann auch keinerlei Thätigkeit vorgenommen, folglich es auch nicht ausgesprochen werden, §. 31b, 32.

3) Ernster Einwand des Ktesippos: wer die Unwahrheit redet redet von etwas Seiendem so wie es sich nicht verhält. Als Antwort darauf Trugschluß 6: wer von einem Gegenstande so reden wollte wie dieser sich verhält müßte von einem heißen auch heiß, einem nassen auch naß u. s. w. reden. Beseitigung desselben durch Ktesippos in der von den Sophisten selbst angewandten Manier, §. 32b, 33.

4) Dem Ausarten der Discussion zwischen Ktesippos und Dionysodoros in Zank und Schimpfen macht Sokrates durch eine scherzende Zwischenrede ein Ende, §. 34, 35.

5) Trugschluß 7: es ist auch unmöglich Jemandem zu widersprechen, §. 35, 36.

6) Sokrates führt diesen Satz und seine Beweisführung auf den obigen durch Trugschluß 4 und 5 begründeten zurück, der jetzt dahin ausgedehnt wird daß auch falsche Vorstellung und Irrthum unmöglich sind, zeigt daß man hiernach auch Andere nicht widerlegen und, da es folgerichtig auch keinen Unverstand und keine Unwissenheit gibt, auch nicht belehren kann, und weist auf das

Vorkommen dieser Sätze schon bei Protagoras und ihrer Wurzel nach sogar schon den Eleaten, zugleich aber darauf hin daß sie sich selbst aufheben und Jeden der sie behauptet mit sich selbst in Widerspruch bringen. Dionysodores selbst redet als ob es ein Widerlegen gebe, da ein von ihm gebrauchter Ausdruck offenbar nichts Anderes sagen will. §. 36b—38.

7) Vergebens sucht Dionysodoros eine Ausflucht durch den Trugschluß 8: nur lebendige Wesen können Etwas sagen wollen, nicht Worte und Ausdrücke, §. 39, 40.

8) Uebergang zur zweiten Katechese des Sokrates mit Kleinias, §. 41.

D) Diese zweite Katechese selbst als unmittelbare Fortsetzung der ersten. Eine Einsicht die uns Nutzen schafft und mithin wirklich glückselig macht kann nur eine solche Kunst und Wissenschaft sein welche ihren Gegenstand nicht bloß zu erwerben oder hervorzubringen, sondern eben so auch allein richtig zu gebrauchen versteht, was weder bei der des Redenschreibers (Sachwalters), noch des Feldherrn, noch des Mathematikers und Astronomen der Fall ist. Soll nun aber die Staatskunst die gesuchte sein, so muß sie das allein wahrhafte Gut schaffen, d. h. nach dem Vorstehenden allein das mit ihr selbst zusammenfallende Wissen; indem sie aber so kein anderes als sich selbst mittheilt, ist für den Inhalt dieses Wissens keine Bestimmung gewonnen. Sokrates bittet die Sophisten ihm aus dieser Verlegenheit zu helfen, §. 42—51.

E. Das dritte Sophistengespräch, §. 51b—73.

1) Euthydemos führt dies aus, indem er dem Sokrates nachweist daß er das gesuchte Wissen so wie jedes andere schon besitzt; denn:

a) Trugschluß 9: wer Eins weiß weiß Alles, denn ein Wissender kann unmöglich zugleich ein Nichtwissender sein, Jeder weiß daher Alles §. 51b—55.

b) Trugschluß 10: noch mehr: Jeder weiß nicht bloß Alles, sondern hat es immer von Ewigkeit her schon gewußt, weiß es immer und wird es bis in alle Ewigkeit wissen, denn man weiß vermöge irgend eines Organes, und zwar immer vermöge des nämlichen Organs ein Jedes; wer aber sonach immer ein Jedes weiß weiß eben damit auch immer Alles, §. 55b—58.

c) Gegenüber diesen Trugschlüssen treibt Sokrates durch die Frage, ob er denn auch wisse daß die Tugendhaften ungerecht seien, die Sophisten so in die Enge daß ihnen nächst andern Gewaltmitteln nur das Ueberspringen auf ganz andere Gegenstände übrig bleibt, §. 59, 60.

2) Trugschluß 11: wer Vater ist kann nicht zugleich ein Anderer als Vater sein; wenn also Chairedemos, des Patrokles Vater, nicht auch Vater des Sokrates ist, so ist er überhaupt nicht Vater, und nur wenn er nicht, Vater ist kann Sophroniskos Vater des Sokrates sein §. 61, 62. Trugschluß 12: wer überhaupt Vater ist ist eben damit Vater von Allen, und nicht bloß von allen Menschen, sondern auch allen Thieren, §. 62b, 63.

3) Trugschluß 13: der Hund ist dein, der Hund ist Vater; also ist der Hund dein Vater, §. 63b, 64.

4) Trugschluß 14: kein Mensch bedarf einer Fülle von Gütern, da ja keinem Kranken, dem doch Arzneien gut sind, dieselben in großer Fülle gut sind u. s. w. Spaßhafter Einwurf des Ktesippos in der Manier von Trugschluß 13 gegen den letzten Theil der Beweisführung des Satzes, §. 64b—66.

5) Trugschluß 15: Jedermann sieht was sich sehen läßt, aber was nicht selbst sehen kann kann sich auch nicht sehen lassen, §. 67.

6) Trugschluß 16: es ist möglich für Schweigende (zugleich) zu reden und für Redende (zugleich) zu schweigen, §. 67b, 68.

7) Trugschluß 17: es ist unmöglich daß ein einzelner schöner Gegenstand, verschieden von dem Schönen an sich (oder der Idee des Schönen), durch Theilhaftigkeit

dieſes letzteren ſchön ſei, denn ſonſt müßte Jemand dadurch daß er eines Ochſen theilhaftig iſt ſelber ein Ochſe ſein. Scherzhafter Gegentrugſchluß des Sokrates, §. 69, 70.

8) Trugſchluß 18: was Jedem zukommt muß ihm auch widerfahren; nun kommt dem Schmiede das Schmieden, dem Töpfer das Töpfern zu u. ſ. w., alſo muß man den Schmied ſelber ſchmieden, den Töpfer ſelber im Töpferofen glühen u. ſ. w., §. 70.

9) Trugſchluß 19: mit den uns angehörigen lebenden Weſen können wir machen was wir wollen, ſie verkaufen, verſchenken, den Göttern zum Opfer ſchlachten u. ſ. w., folglich gilt ein Gleiches auch von unſeren Göttern ſelbſt, denn auch ſie ſind lebende Weſen §. 71—73.

10) Trugſchluß 20: ſagt man: Herakles, welch ein Popanz! ſoll da Herakles ein Popanz oder der Popanz ein Herakles ſein? §. 73.

III. Schluß, §. 74—82.

A. Schlußkritik des Sokrates über den Werth der eriſtiſchen Kunſtſtücke der beiden Sophiſten, §. 74—76.

B. Abfertigung eines Redenſchreibers, welcher die echte Dialektik oder Philoſophie mit ihnen in Eins zuſammenzuwerfen und daher wegwerfend zu beurtheilen ſich erlaubt hat. Nachweis daß er ſelber, weit entfernt eine höhere Einheit von Philoſophie und Staatskunſt in ſeinen Beſtrebungen darzuſtellen, vielmehr nur ein Pfuſcher auf beiden Gebieten iſt, §. 77—81.

C. Zurechtweiſung des Kriton: man müſſe bedenken daß in jedem Fache die Pfuſcher zahlreicher als die wahren Meiſter ſind, ſich mithin nicht darüber wundern wenn es in der Philoſophie eben ſo ſei, folglich ſich überhaupt nicht an den Perſonen ſtoßen, und nicht dieſe, ſondern die Sache ſelbſt anſehen und vorurtheilslos prüfen; dann werde jeder Vater finden daß die Philoſophie das weitaus höchſte und edelſte Bildungsmittel für ſeine Söhne ſein werde, §. 82.

Euthydemos.

Kriton, Sokrates.

In der Erzählung des Sokrates kommen vor: Sokrates, Euthydemos, Dionyſodoros, Kleinias, Kteſippos.

1. (§. 1.) [p. 271.] **Kriton.** Wer war es, lieber Sokrates, mit welchem du dich geſtern im Lykeion [1]) unterredeteſt? Es umſtand euch traun ein großes Menſchengedränge, ſo daß ich, da ich in der Abſicht zuzuhören herantrat, nicht im Stande war irgend Etwas deutlich zu vernehmen. Doch bog ich mich über, um wenigſtens zu ſehen, [2]) und da ſchien es mir ein Fremder zu ſein mit welchem du ſprachſt. Wer war es?

Sokrates. Ja, nach welchem von Beiden fragſt du nur, lieber Kriton? Denn es war nicht Einer, ſondern Zwei.

Kriton. Der welchen ich meine ſaß rechts als der Dritte von dir. Zwiſchen euch Beiden aber ſaß der junge Sohn des

[1]) S. über daſſelbe die Anm. z. Lyſis S. 205 der Ueberſ.
[2]) Wörtlicher: „und ſah hinab".

Ariochos, [1]) und der schien, Sokrates, mir gar sehr zugenommen zu haben, und es kam mir vor als ob er an Jahren nicht beträchtlich verschieden wäre von meinem Kritobulos. [2]) Aber der Letztere ist in seiner körperlichen Ausbildung hinter seinen Jahren zurückgeblieben, Jener aber ihnen vorausgeeilt und dabei hübsch und stattlich von Ansehen. [3])

Sokrates. Euthydemos heißt Der, Kriton, nach welchem du mich fragst; Der aber welcher neben mir zur Linken saß ist sein Bruder Dionysodoros, und dieser hat [4]) auch seinen Antheil an unserer (gestrigen) Unterredung.

Kriton. Ich kenne keinen von Beiden, Sokrates. Vermuthlich sind das wieder neue Sophisten. [5]) Woher stammen sie denn und welcher Art ist ihre Weisheit?

(§. 2.) Sokrates. Gebürtig sind sie, meine ich, da so aus Chios, dann aber siedelten sie mit nach Thurii über, und, von da vertrieben, halten sie sich nun schon viele Jahre in hiesiger

[1]) Vgl. §. 10.

[2]) Obwohl der Letztere doch, wie das Folgende, wenn es so richtig übersetzt ist (vgl. auch §. 81) lehrt, mehrere Jahre älter ist.

[3]) Winckelmann: „Aber Jener (nach dem ich frage) ist zusammengeschrumpft, dieser (Kleinias) aber hoch aufgeschossen und hübsch und stattlich von Ansehen." Stallbaum: „indessen ist Jener (Kleinias) für seine Jahre klein geblieben, Dieser (Kritobulos) aber rasch aufgeschossen und hübsch und stattlich von Ansehen" (vgl. Xenoph. Gastm. 3, 7. 4, 10. 5, 1 ff.).

[4]) Stallbaum, die Zürcher, Hirschig, Badham nach Heindorf *μετεῖχε* „hatte", s. aber Hermann's Vorrede.

[5]) In den meisten Handschriften wird dieser Satz freilich dem Sokrates zugetheilt; so auch noch bei Heindorf, Schleiermacher, Bekker und im Text bei Ast und Stallbaum.

Gegend [1]) auf. Wenn du aber nach ihrer Weisheit fragst, das ist eine wundersame, Kriton: [2]) geradezu allweise sind die Beiden, [3]) und ich wußte bis dahin noch nicht was eigentlich die richtigen All-

[1]) D. h., wie aus Cap. 3, §. 7 erhellt, nicht in Athen allein, sondern nur überhaupt im Mutterlande. Sokrates hat sie daher auch seit geraumer Zeit nicht gesehen (§. 6), weil sie nach ein- oder zweijähriger Abwesenheit von Athen, wo sie früher in ihrer jetzigen Eigenschaft noch nicht aufgetreten waren (§. 3 z. E. §. 7), daher denn Kriton diese „neuen Sophisten" auch noch gar nicht kennt, erst kürzlich dahin zurückgekehrt sind. S. auch §. 60 mit der Anm.

[2]) *Θαυμασία, ὦ Κρίτων*, aus Coislin. Γ und vier andern Handschriften mit den Zürchern, Stallbaum, Hermann, Hirschig statt *Θαυμάσι' ὦ Κρίτων*; doch fragt sich ob nicht mit Badham nach Heindorf zu schreiben ist *ὦ Θαυμάσιε Κρίτων* „fragst, mein guter Kriton: geradezu" u. s. w.

[3]) Entweder ist das *τώ γε* des Bodl. mit Hermann beizubehalten oder mit Badham in *τώνδρε* zu verändern, jedenfalls nicht *ὡς ἔγωγε* mit dem großen Haufen der Handschriften zu setzen. Winckelmann: *ὥ γε* (*οὐδ' ἤδη . . . παμμάχῳ*) *οὐ κατὰ τὼ Ἀκαρνᾶνε ἐγενέσθην κ. τ. λ.* „geradezu allweise sind sie, die sie ja — und ich wußte bis dahin nicht was eigentlich Allkämpfer sind, denn dies sind erst die richtigen Allkämpfer — weit hinter sich zurückgelassen haben jene beiden Allkämpfer, die Brüder aus Akarnanien." Dabei bleibt das *ἐγενέσθην*, welches die meisten Handschriften und Ausgaben ganz weglassen, da stehen wo es der Bodl. und vier andere Codices bieten, hinter *Ἀκαρνᾶνε*, aber ich ziehe dennoch vor es mit Hermann, welchem Badham folgt, hinter *μάχεσθαι* umzustellen, denn richtig bemerkt Stallbaum gegen Winckelmann: Pro quibus equidem expectaverim potius haec: *οὐδὲ γὰρ ἤδη . . . τούτω δὲ*, und selbst so noch wäre die Ausdrucksweise ziemlich geschraubt.

kämpfer sind.[1]) Denn diese Beiden sind wirklich im eigentlichsten Sinne Allkämpfer, und nicht wie jene beiden akarnanischen Brüder.[2]) Denn diese Letzteren verstanden ja nur mit dem Leibe zu kämpfen, jene Beiden aber sind zuvörderst in einem solchen Kampfe höchst geschickt [und zwar in einer solchen Art desselben durch welche man dazu befähigt wird jeden Gegner zu besiegen],[3]) denn sie sind theils selber große Meister im Kampfe mit voller Waffenrüstung,[4]) theils wissen sie auch jeden Andern welcher sie dafür bezahlt zu einem solchen zu machen; [p. 272] sodann aber verstehen sie sich auch im höchsten Maße darauf den Kampf vor den Gerichten sowohl selber durchzukämpfen als auch Andere den mündlichen Vortrag und die schriftliche Abfassung von Reden zu lehren, wie sie wirksam sind vor den Gerichtshöfen. (§. 3.) Vordem nun also waren sie allein in diesen Dingen stark, jetzt aber haben sie ihrer allkämpferischen Kunstfertigkeit die Krone aufgesetzt. Denn auf dem einzigen Felde des Kampfes welches von ihnen bisher noch unangebaut geblieben war haben sie sich jetzt so eingeübt daß auch kein Einziger auch nur die Hand gegen sie zu erheben im Stande ist. So gewaltig sind sie geworden im Wortgefecht und in der Kunst jede gerade vorkommende Behauptung zu widerlegen, gleichviel ob sie Lüge oder ob sie Wahrheit enthalten mag. Ich, Kriton, habe

[1]) Allkampf (Pankration) hieß nämlich eigentlich nur eine Verbindung von Ringen und Faustkampf.

[2]) Von diesen beiden berühmten Pankratiasten wissen wir weiter Nichts, nicht einmal ihre Namen.

[3]) Wohl nicht mit Unrecht bezeichnet Badham diese Worte als eingedrungene Randbemerkung.

[4]) Ueber diese sogenannte Hoplomachie s. den Anfang des Laches und dort die Anm. zu S. 519 der Uebers., auch Gesetze VII. p. 813, §. 476. VIII. p. 833, §. 515.

daher im Sinne mich bei diesen beiden Leuten in die Schule zu geben. Denn sie versprechen binnen kurzer Zeit auch jeden Anderen in eben diesen Künsten geschickt zu machen.

Kriton. Aber wie, Sokrates! du in deinen Jahren! fürchtest du denn gar nicht daß du dazu zu alt bist?

Sokrates. Keineswegs, Freund Kriton, ich habe einen genügenden Anhalt und Trostgrund mich dieser Furcht nicht zu überlassen. Denn diese beiden Leute selbst fiengen, fast möchte ich sagen als Greise erst an sich auf diese Art von Weisheit, nach welcher ich eben Begehr trage, zu legen [nämlich auf die Streitkunst][1]); vor einem Jahre oder doch vor zweien besaßen sie diese Fertigkeit noch nicht. (§. 4.) Vielmehr fürchte ich für mein Theil nur Eines dabei, daß ich diesen Fremden Schande machen möchte, gleichwie dem Konnos, dem Sohne des Metrobios, dem Citherspieler,[2]) welcher mich jetzt noch im Citherschlagen unterrichtet.[3]) Da das nun die Knaben, meine Mitschüler, sehen,

[1]) Diese Worte erklärt Naber für eine in den Text gedrungene Randbemerkung.

[2]) Diesen Zusatz „dem Citherspieler" hält Badham für unecht.

[3]) Vgl. §. 56 (Mener. § 3.). Anspielung auf die Komödie Konnos von Ameipsias, welche 423 zusammen mit Aristophanes Wolken aufgeführt wurde und gleich diesen, wenn auch wohl nicht so ausschließlich, gegen Sokrates gerichtet war. Der Chor bestand aus „Grüblern", d. h. den sämmtlichen namhaften Philosophen und Sophisten welche damals in Athen lehrten (Athen. V. p. 218c), und es ist noch ein Fragment erhalten (b. Diog. Laert. II, 28), in welchem dieser Chor den auftretenden Sokrates begrüßt, der mithin nicht, wie ich früher mit Andern annahm, mit zu demselben gehörte, sondern Bühnenperson im Stücke war, vgl. Meineke Fragm. com. Gr. I. p. 201 f. II. p. 703 ff. Aus unserer Stelle sieht man daß er (und vermuthlich doch wohl auch

lachen sie mich aus und nennen den Konnos einen Altenmannslehrer. Wenn ich nun also nur nicht auch diesen beiden Fremden den gleichen Spott zuziehe und sie nur nicht etwa aus Furcht hiervor vielleicht mich nicht in die Schule nehmen wollen! Ich aber, mein Kriton, habe (schon) andere alte Leute überredet gleichfalls zum

der Grüblerchor) in demselben bei Konnos in die Schule gieng, was wahrscheinlich eine reine Erdichtung des Komikers war, s. C. F. Hermann De Socratis magistris, Marburg 1837. 4. p. 24 ff. Zeller a. a. O. II^a. S. 41. Anm. 2. Aus dem was wir über Konnos oder Konnäs aus Aristoph. Rittern V. 534, Wespen V. 675 und Kratinos Fragm. inc. CXLIII. (Meineke) ersehen scheint, in Verbindung mit unserer Stelle, hervorzugehen daß derselbe eine allbekannte lächerliche Figur in Athen war, einst ein gefeierter Virtuos, welcher mehrfach in musikalischen Wettkämpfen den Preis davon getragen hatte, dann aber durch Freß- und Trunkliebe heruntergekommen war und als Musiklehrer gewöhnlichsten Schlages, welcher Knaben in den ersten Elementen seiner Kunst unterwies, sein Leben fristete, dabei aber noch immer mit seinem früheren Ruhm sich brüstete und mit einem der verwelkten Siegerkränze die er einst errungen hatte auf dem Kopf einherzuwanken pflegte und sich dadurch lächerlich machte. Man versteht hiernach leicht den Witz des Ameipsias, wenn er Sokrates und die andern Philosophen und Sophisten zu diesem halbverrückten Menschen in die Knabenschule schickte und so ihr Treiben als ein kindisches verspottete; Platon aber will wahrscheinlich hiermit, abgesehen von dem Hauptzweck dieser Anspielung, über welchen die Einl. S. 712 zu vergleichen ist, andeuten daß es dem Sokrates eben so wenig mit der von ihm ausgesprochenen Absicht Schüler des Euthydemos und Dionysodoros zu werden (an deren rein ironischer Bedeutung ohnehin nicht von Steinhart und mir gezweifelt werden durfte) Ernst ist als er wirklich je Schüler des Konnos war.

Konnos zu gehen und meine Mitschüler zu werden, und ebenso werde ich auch zu diesen beiden Männern zu gehen Andere zu überreden versuchen; und komm du doch auch ein wenig mit. Als Lockspeise für sie werden wir dann deine Söhne haben,[1]) denn um die zu bekommen, werden sie, ich bin davon überzeugt, auch uns ihren Unterricht zu Theil werden lassen.

Kriton. Nun, wenn du's so meinst, lieber Sokrates, so steht ja Dem Nichts im Wege. Erst sag' mir aber doch, worin denn die Weisheit dieser Männer eigentlich besteht, damit ich erfahre was wir überhaupt bei ihnen lernen werden.

2. Sokrates. Das sollst du sogleich hören; denn ich könnte nicht sagen daß ich ihnen keine Aufmerksamkeit geschenkt hätte, vielmehr that ich das in hohem Grade, und habe auch Alles im Gedächtniß behalten, und will daher versuchen es dir von Anfang an wiederzuerzählen. (§. 5.) Recht durch eines Gottes günstige Fügung saß ich gerade da wo du mich erblicktest, im Auskleidezimmer, allein, und schon war ich im Begriff aufzustehen, da kam mir, als ich Dies wirklich ausführen wollte, das gewohnte göttliche Zeichen.[2]) Ich setzte mich daher wieder, und gleich darauf traten jene beiden Männer herein, Euthydemos und Dionysodoros, [p. 273] und mit ihnen zugleich noch andere Leute, ihre Schüler, nicht viele,[3]) wie mir schien, und ergiengen sich nach ihrem Eintritt

[1]) αὐτοῖς ἕξομεν statt αὐτοῖς ἄξομεν oder ἄξομεν αὐτοῖς mit Winckelmann, den Zürchern und Hermann aus dem Bodl. und andern Handschriften.

[2]) „Offenbar treibt Sokrates hier selbst etwas Scherz mit seinem göttlichen Zeichen, daß es ihn abgehalten vom Gehen, ehe die weisen Männer hereingekommen, als würde ihm sonst ein großes Glück entgangen sein." (Schleiermacher.)

[3]) Da der Bodl. nebst dem Vatic. Θ ἅμα αὖ πολλοί hat, so habe ich nach Hermanns Conjectur ἅμα οὐ πολλοί übersetzt,

in dem bedeckten Gange. Und so mochten sie noch nicht zwei- oder dreimal hin und her gegangen sein, da tritt auch Kleinias herein, von dem du mit Recht bemerkst daß er sich sehr aufgenommen habe, und hinter ihm drein seine Liebhaber, gar viele, unter anderen [1]) auch Ktesippos, ein junger Mann aus Päania von schönen und edlen Naturgaben, aber noch voll Uebermuth [2]) in Folge seiner Jugend. Als nun Kleinias vom Eingange aus mich so allein da sitzen sah, so gieng er gerade auf mich zu und setzte sich zu meiner Rechten, wie ja auch du schon bemerkt hast. (§. 6.) Dionysodoros aber und Euthydemos, da sie ihn erblickten, blieben zuerst stehen und sprachen mit einander, indem sie wiederholt nach uns herübersahen — ich faßte sie nämlich sehr genau ins Auge — dann giengen sie auf uns zu, und der eine von ihnen setzte sich neben

zweifle aber an der Richtigkeit derselben. Die übrigen Handschriften geben bloß ἅμα πολλοί, was nur heißen könnte „viele, wie mir schien". Die Uebersetzer dagegen übertragen alle diese Lesart so: „zugleich noch viele andere Leute, ihre Schüler, wie ich denke"; und in der That erwartet man diesen Gedanken, daher denn Badham vermuthet: καὶ ἄλλοι ἅμ' αὐτοῖς πολλοί, μαθηταὶ ἐμοὶ δοκεῖν.

[1]) Es genügt das τε vor καὶ ἄλλοις mit Bekker in eckige Parenthesen zu schließen, während Badham höchst unwahrscheinlich vielmehr dies καὶ ἄλλοις als fremde Zuthat bezeichnet.

[2]) Daß weder das ὅσον μὲν der meisten Handschriften noch das ὅσον μὴ des Bodl. und mehrerer anderer Codices, welches Winckelmann und Hermann unter Tilgung von δέ vor διά τὸ νέος εἶναι hergestellt haben, haltbar ist, zeigt Badham. Bei der Unmöglichkeit einer sicheren Aenderung habe ich mich begnügen müssen den Sinn im Allgemeinen wiederzugeben. Badham vermuthet ὅσον ἐμὲ εἰδέναι: „Naturgaben, so weit ich sehe."

den Knaben, nämlich Euthydemos, und der andere neben mich selbst zu meiner Linken; die Uebrigen aber nahmen Platz, wo ein Jeder ihn fand. Ich nun begrüßte die Beiden, als Leute die ich seit geraumer Zeit zum ersten Male wieder sah, und sagte dann zu Kleinias: lieber Kleinias, das sind ein paar weise Männer, Euthydemos und Dionysodoros, [1]) und zwar weise nicht in Kleinigkeiten, sondern in hochwichtigen Dingen; denn sie verstehen sich auf Alles was zum Kriege gehört, wie es Einer der ein Feldherr werden will wissen muß, auf die Schlachtordnung und Heeresleitung, und auf alles Das was man lernen muß um in (voller) Waffenrüstung zu fechten; und sie sind ferner auch dazu im Stande Jemanden dahin zu bringen daß er sich selbst zu helfen vermöge vor Gericht, wenn ihm Jemand Unrecht thut.

(§. 7.) Diese meine Aeußerung nahmen sie nun aber sehr geringschätzig auf: sie sahen [2]) sich Beide an und lachten, und Euthydemos sprach: nein, Sokrates, das ist keineswegs mehr der eigentliche Gegenstand unseres Bestrebens, sondern das treiben wir nur noch nebenher.

Das setzte mich denn sehr in Verwunderung, und ich erwiderte: dann muß ja der eigentliche Gegenstand eures Strebens ein gar herrlicher sein, wenn ihr so hochwichtige Dinge nur (noch) als Nebensache betreibt. Bei den Göttern! sagt mir also, worin besteht denn dieser herrliche Gegenstand?

[1]) Badham schließt beide Namen hier in eckige Parenthesen.

[2]) Wenn nicht statt des von Winckelmann und Hermann beibehaltenen und vertheidigten οὖν vielmehr γοῦν nach Heindorf's Vermuthung mit Schleiermacher, Bekker, den Zürchern, Stallbaum, Hirschig, Badham zu schreiben ist: „wenigstens sahen sie."

Die Tugend, versetzte er, lieber Sokrates, glauben wir von allen Menschen am Besten und Schnellsten mittheilen zu können.[1])

3. O Zeus, antwortete ich, was für ein Großes nennet ihr da! Wo habt ihr diesen Fund gethan? Ich war, wie ich es auch eben aussprach, in Bezug auf euch noch in der Meinung befangen, ihr seiet vorzugsweise darin Meister wie man in voller Waffenrüstung kämpft; denn als ihr euch früher hier aufhieltet, erinnere ich mich daß ihr euch hierfür ausgabt. Wenn ihr nun aber jetzt in der That diese Kunde besitzet, dann zeiget euch gnädig, denn dann begrüße ich euch vollkommen wie ein Götterpaar und flehe euch an um Verzeihung für Das was ich zuvor über euch ausgesagt habe. [p. 274.] Aber sehet euch vor, Euthydemos und Dionysodoros, ob ihr auch die Wahrheit sagt, denn bei der Größe eurer Verheißung ist es kein Wunder wenn man euch mißtraut.

(§. 8.) Sei überzeugt, Sokrates, entgegneten sie, die Sache verhält sich so.[2])

Nun, dann preise ich euch glücklich um dieses Besitzthums,

[1]) §. 3 hatte Sokrates als diesen Gegenstand vielmehr die eristische Disputierkunst bezeichnet. Dies steht aber mit dieser eigenen Ankündigung der Sophisten nicht im Widerspruch. Lehrer der Tugend oder besser Tüchtigkeit, der Kunst ein tüchtiger Mann zu werden, dies ist Das was der gemeine Sprachgebrauch der damaligen Zeit unter einem Sophisten verstand (s. d. Einl. zu Protag. S. 5 ff.), und die Sophisten in diesem Sinne des Worts, die freilich meistens auch Sophisten in derjenigen Bedeutung waren welche wir heute im Anschluß an Platon und Aristoteles mit diesem Wort zu verbinden gewohnt sind, pflegten sich allgemein auch so zu bezeichnen. Nun aber zeigt sich bald daß Alles worin Euthydemos und Dionysodoros ihre Schüler tüchtig machen eben nur jene eristische Disputierkunst ist.

[2]) Vgl. Teuffel zu Aristoph. Wolken V. 331.

noch viel mehr als den Großkönig um seiner Herrschaft willen. Aber Das sagt mir, ob ihr gesonnen seid euch mit dieser eurer Weisheit hören zu lassen, oder was ihr darüber beschlossen habt.

Gerade dazu sind wir hier, Sokrates, um uns mit ihr hören zu lassen und sie zu lehren, wenn Jemand sie lernen will.

Gewiß werden das Alle wollen die sie nicht besitzen, dafür bürge ich euch: zuvörderst ich, dann Kleinias da, und außer uns Ktesippos hier und da alle Uebrigen, versetzte ich, indem ich auf die Liebhaber des Kleinias wies. Die aber standen alle bereits um uns herum. Denn Ktesippos hatte weit von Kleinias entfernt gesessen, und da nun Euthydemos, um mit mir zu reden, sich vorüberbog, weil Kleinias zwischen uns saß, so, glaube ich,[1]) benahm er dem Ktesippos die Aussicht auf den Letzteren. (§. 9.) Ktesippos also, der diesen seinen Liebling fortwährend anzusehen wünschte

[1]) *Κλεινίου. ἐμοὶ δὲ δοκεῖν, ὡς ἐτύγχανεν κ. τ. λ.* nach Stephanus, was auch Heindorf und Badham billigen, von denen der Letztere im Text, was ja aber auf Dasselbe hinausläuft, jedoch vielmehr *Κἀμοὶ δοκεῖν* schreibt. Die andern neuern Herausgeber seit Bekker schieben, mit Ausnahme von Winckelmann, das in den Handschriften fehlende δὲ vielmehr nach Ficinus hinter ὡς ein und interpungieren demnach so: *Κλεινίου, ἐμοὶ δοκεῖν. ὡς δ' ἐτύγχανον κ. τ. λ.*: „Denn Ktesippos hatte, glaube ich, weit von Kleinias .... Kleinias zwischen uns saß, so benahm er dem Ktesippos die Aussicht auf den Letzteren." S. dagegen aber Badham z. d. St. Winckelmann endlich setzt nicht δὲ oder καὶ, sondern ὅς hinter *Κτήσιππος* hinzu und nimmt eine Anakoluthie an: „Denn Ktesippos, welcher weit von Kleinias entfernt gesessen hatte, dem benahm, glaube ich, Euthydemos, indem er sich, um mit mir zu reden, vorüberbog, weil Kleinias zwischen uns saß, die Aussicht auf den Letzteren."

und überdies hörlustig ist, war zuerst von seinem Sitze aufgesprungen und hatte sich uns gegenüber gestellt, und als Das die Anderen sahen hatten sie es eben so gemacht und umstanden uns nun dergestalt, sowohl die Liebhaber des Kleinias als auch die Jünger des Euthydemos und Dionysodoros. Auf diese Alle deutete ich also hin und sagte dem Euthydemos daß sie alle bereit seien zu lernen, und Ktesippos gab denn auch (sofort) mit großem Eifer seine Zustimmung zu erkennen, und eben so auch die Uebrigen, und sie Alle forderten gemeinsam jene Beiden auf ein Probestück zu zeigen davon was ihre Weisheit eigentlich vermöge.

4. Ich fuhr daher fort: Euthydemos und Dionysodoros, ihr seht also welchen großen Gefallen ihr in jeder Hinsicht diesen Allen erzeigen könnt. Gebt ihnen also eine Probe, thut es auch mir zu Liebe. Die meisten Gegenstände an denen ihr sie geben könntet würden nun freilich offenbar etwas allzu viel Schwierigkeiten machen; so viel aber saget mir: vermögt ihr nur einen Solchen welcher schon davon überzeugt ist daß man bei euch (zu dem angegebenen Zwecke) in die Schule gehen müsse zu einem tüchtigen und tugendhaften Manne zu machen, oder auch einen Solchen welcher noch nicht hiervon überzeugt ist, weil er glaubt, entweder dies Ding,[1]) die Tugend, lasse sich überhaupt gar nicht lehren, oder weil er euch nicht für die rechten Lehrer derselben hält? Sprecht, ist es Sache derselben Kunst auch Denjenigen welcher so denkt davon zu überzeugen, einerseits daß Tugend etwas Lehrbares, und andererseits, daß ihr die Männer seid bei welchen man sie am Besten lernen kann, oder bedarf es dazu noch einer anderen?

[1]) Hirschig und Badham halten die Worte „dies Ding" für ein Einschiebsel.

(§. 10.) Es ist Sache eben dieser nämlichen Kunst, lieber Sokrates, antwortete Dionysodoros.

Ihr also, sprach ich, Dionysodoros, vermöchtet von allen jetzt lebenden Menschen am Besten zum Streben nach der Weisheit und zum Eifer nach der Tugend anzuleiten? [1])

[p. 275.] So meinen wir allerdings, Sokrates.

Nun wohlan, fuhr ich fort, von allem Anderen an welchem ihr ein Probestück machen könntet verschiebt es auf später, und eben Dies laßt den Gegenstand eurer abzulegenden Probe sein: überzeugt diesen Jüngling hier davon daß man nach der Weisheit streben und um die Tugend sich beeifern müsse, und erzeigt euch so mir wie diesen Allen gefällig. Denn es steht so um diesen Knaben: ich und diese Alle hier tragen das Verlangen ihn zu einem möglichst wackeren Manne werden zu sehen. Es ist derselbe aber der Sohn des Axiochos, des Sohnes von dem älteren Alkibiades, und ein leiblicher Vetter des jetzt lebenden Alkibiades, und

[1]) Nur von dem Eifer nach der Tugend hatten die Sophisten dies §. 7 behauptet. Im Sinne Platon's ist jedoch der Zusatz des Strebens nach der Weisheit nicht erschlichen; „denn indem die Sophisten selbst die Tugend als einen Gegenstand der Lehre bezeichnen, müssen sie dieselbe für ein Wissen anerkennen oder doch zum Wissen in bestimmte Beziehung setzen. Daß Platon den Sokrates diesen Zusatz zu dem von den Sophisten selbst ausgesprochenen Versprechen nicht besonders beducieren läßt darf man wohl als absichtliche Charakteristik für die Oberflächlichkeit und die Ruhmredigkeit der dargestellten Wortkünstler betrachten: sie bemerken gar nicht daß ihnen ihre eigene Zusage aus dem Munde des Sokrates etwas modificiert zurückgegeben wird, und würden es auch nicht über sich gewinnen irgend Etwas durch den Unterricht nicht vermögen zu wollen." (Bonitz.)

sein Name ist Kleinias. [1]) Nun ist er aber jung, und wir sind daher um ihn besorgt, wie man es um ein jugendliches Gemüth natürlich ist, daß uns Jemand zuvorkommen, seinen Sinn auf andere Bestrebungen lenken und ihn so verderben möchte. (§. 11.) Ihr kommt uns mithin ganz gelegen, und wenn es euch also nicht darauf ankommt, so macht einen Versuch mit dem Knaben und unterredet euch mit ihm in unserer Gegenwart.

Als ich so ziemlich eben dies gesagt hatte, erklärte Euthydemos gar [2]) beherzt und zuversichtlich: nun, uns kommt Nichts darauf an, Sokrates, wenn nur der Knabe Rede und Antwort stehen will.

Nun, versetzte ich, daran ist er gewöhnt, denn gar häufig machen sich Die da an ihn heran, legen ihm mancherlei Fragen vor und unterreden sich vielfach mit ihm, so daß er schon ziemlich dreist ist im Antworten.

5. (§. 11[b]). Was sich nun darauf begab, mein Kriton, wie soll ich dir Das nur so wie sich's gebürt wiedererzählen! Denn es ist keine Kleinigkeit wenn man so überschwengliche Weisheit treulich wiedergeben soll, so daß ich wirklich in den Fall komme gleichwie die Dichter im Beginne meines Berichtes die Musen und

[1]) Somit ergibt sich folgende Stammtafel:

Alkibiades I

Kleinias I — Ariochos

Alkibiades II — Kleinias II.

[2]) Nach der Vermuthung von Badham *μάλα* statt *ἅμα*. Schon Schleiermacher übersetzt eben so.

die Mneme [1]) anrufen zu müssen. Doch genug, es hub, wenn ich mich recht erinnere, Euthydemos etwa folgendermaßen an: sage mir, Kleinias, welcherlei Leute sind es die da lernen, die Klugen oder die Dummen, die Verständigen oder die Unwissenden?

(§. 12.) Das war denn nun eine gar schwierige Frage, und so erröthete der junge Mensch und gerieth in Verlegenheit und blickte sich in derselben nach mir um. Und ich errieth seine Verwirrung und sprach zu ihm: sei nur guten Muths, Kleinias, und antworte dreist, was von Beidem dir scheint, denn vermuthlich wird dir das den allergrößten Nutzen bringen. [2])

Indem bückte sich Dionysodoros zu mir und flüsterte mir ins Ohr, indem er dabei über das ganze Gesicht lachte: na, Sokrates, ich sage dir vorher, wie auch der Knabe antworten wird, in jedem Falle wird er geschlagen werden.

Während er nun noch so sprach, hatte Kleinias bereits geantwortet, so daß ich ihn gar nicht einmal mehr vorher warnen konnte auf seiner Hut zu sein, [p. 276] und seine Antwort war dahin ausgefallen, die Klugen und Verständigen seien es.

Da erwiderte ihm denn Euthydemos: du nennst doch gewisse Leute Lehrer, oder nicht?

[1]) Die Göttin der Erinnerung, gewöhnlich Mnemosyne. Letzteres, *Μνημοσύνην*, haben auch hier die meisten Handschriften, aber Winckelmann hat zuerst *Μνήμην* aus Bodl. und Vatic. *Θ* hergestellt, worin ihm alle folgenden Herausgeber von den Zürichern ab außer Stallbaum und Hirschig gefolgt sind. Mneme oder Mnemosyne galt aber für die Mutter der Musen, s. Theät. p. 191 (S. 253 der Uebers. nebst Deuschles Anm.).

[2]) *ὠφελήσει* statt *ὠφελεῖ* nach Buttmanns Vermuthung mit Heindorf, Stallbaum, Hirschig und Badham.

Das räumte Kleinias ein.

(§. 13.) Und nicht wahr, diese Lehrer sind Lehrer von Lernenden, so wie zum Beispiel dein Citherlehrer und dein Elementarlehrer doch wohl deine und der anderen Kinder Lehrer und ihr bei ihnen Lernende waret?

Das bejahete Kleinias.

Und als ihr da nun lerntet, wußtet ihr doch wohl noch nicht Das was ihr lerntet?

Nein.

Waret ihr denn nun schon klug als ihr dies noch nicht wußtet?

Keineswegs.

Und wenn nicht klug, so dumm und unwissend?

Ja wohl.

Indem ihr also lerntet was ihr noch nicht wußtet, lerntet ihr als Unwissende.

Der Knabe nickte mit dem Kopfe.

Folglich lernen die Unwissenden, um klug und verständig zu werden, [1]) lieber Kleinias, und nicht, wie du glaubst, Diejenigen welche schon verständig sind.

Als er nun so gesprochen hatte, da erhob, gerade wie ein Chor anstimmend auf das Zeichen welches ihm der Chormeister gibt, jener ganze Schwarm welcher dem Dionysodoros und Euthydemos folgte ein Beifallsgetöse und Gelächter; und bevor noch der junge

[1]) σοφοὶ μανθάνουσιν aus Bodl. und Vatic. Θ statt μανθάνουσιν, mit Winckelmann, den Zürchern, Stallbaum, Hermann. Indessen fragt es sich doch sehr ob nicht dies durch diese, wie mir scheint, etwas gezwungene Auslegung allein haltbare σοφοὶ bloß aus Dittographie entstanden und mithin einfach nach den übrigen Handschriften zu übersetzen ist: „Folglich lernen die Unwissenden, lieber Kleinias, und nicht u. s. w."

Mann gehörig und recht wieder aufathmen konnte, fieng Dionysodoros ihn auf [1]) und fragte: wie nun aber, Kleinias, wenn euch der Elementarlehrer Etwas vorsagte, welche Kinder lernten da das Vorgesagte, die klugen oder die dummen?

Die klugen, entgegnete Kleinias.

(§. 14.) Also lernen die Klugen und nicht die Dummen, und richtig [2]) hast du mithin eben dem Euthydemos geantwortet.

6. Da erhoben denn von Neuem die Verehrer der beiden Männer ein gar gewaltiges Gelächter und Beifallsgejubel vor Bewunderung ihrer Weisheit, wir Andern aber schwiegen ganz verdutzt. Als uns aber Euthydemos aus aller Fassung sah ließ er, um unsere Bewunderung gegen ihn noch zu erhöhen, den Jüngling nicht los, sondern fragte ihn gleich weiter, und wie ein guter Tänzer machte er in seinen Fragen zum zweiten Male eine ähnliche Wendung, [3]) indem er fortfuhr: denn [4]) was von Beidem

[1]) Wie ein gehetztes Wild. Oder ist so zu verbinden: „und „bevor noch der junge Mensch wieder aufathmen konnte fieng Dionysodoros ihn geschickt und gehörig auf"?

[2]) ὀρθῶς statt οὐκ ὀρθῶς „nicht richtig" nach Hirschig mit Badham. Uebrigens steht οὐκ ὀρθῶς nur im Venet. Ξ, alle andern Handschriften haben οὐκ εὐθύς, und daher hat Winckelmann vielleicht mit Recht vielmehr vor letztern Worten τί eingeschoben: „und was antwortetest du also das nicht gleich dem Euthydemos?"

[3]) Es scheint hier, wie Winckelmann und Stallbaum bemerken, auf eine besondere Art von Tanz angespielt zu werden, bei welcher dieselben Körperbewegungen mit geringen Variationen zum zweiten Male wiederkehrten, vgl. Aristoph. Thesm. 981 f. Hesych. u. d. W. διπλῆ.

[4]) „Euthydemos bestreitet in dieser zweiten Argumentation Das was er selbst in der ersten erwiesen hatte, und eben so Dionysodoros." (Bonitz.)

lernen die Lernenden, Das was sie wissen oder Das was sie nicht wissen?

Und Dionysodoros flüsterte mir wiederum leise zu: das ist wieder, Sokrates, ein ganz ähnliches Stück wie das vorige.

O Gott! versetzte ich, und schon jene vorige Frage machte wahrhaftig keinen geringen Effect für euch. [1])

Ja, versicherte er, Sokrates, alle unsere Fragen sind solche unentrinnbare Schlingen.

(§. 15.) Traun, entgegnete ich, darum habt ihr auch, wie man gewahr wird, so viel Ruhm und Beifall bei euren Schülern.

Inzwischen hatte Kleinias dem Euthydemos dahin geantwortet, daß die Lernenden Das lernten was sie nicht wüßten.

Der aber fragte ihn weiter mit Anwendung derselben Kunstgriffe wie zuvor. [p. 277.] Wie denn, sprach er, kennst du die Buchstaben nicht?

Ja, antwortete Kleinias.

Und doch wohl alle?

Das räumte er ein.

Wenn dir nun Jemand irgend Etwas vorsagt, sind es dann nicht Buchstaben die er dir vorsagt?

Das räumte er wieder ein.

Von Dem also was du weißt und kennst, fuhr Euthydemos fort, sagt er dir Etwas vor, wenn du doch diese [2]) kennst.

[1]) Anders Winckelmann: „war wahrhaftig kein übler Einfall von euch." Wohl mit Recht schreibt aber Badham aus Ficinus nach Stephanus ἡμῖν statt ὑμῖν (so auch Heindorf und Schleiermacher) und setzt τὸ ἐρώτημα nach Hirschig in eckige Parenthesen: „schon das vorige schien uns wahrhaftig nicht übel."

[2]) ταῦτα aus Coislin. Γ mit Hermann statt πάντα „alle".

Auch Das nun räumte er ein.

Wie also, fragte Jener weiter, lernst denn etwa du nicht [1]) was dir einer vorsagt, wohl aber lernt Der welcher die Buchstaben nicht kennt?

Nein, antwortete Kleinias, ich lerne.

Folglich, schloß Euthydemos, lernst du was du weißt und kennst, wenn anders du doch alle Buchstaben kennst.

Der Jüngling gestand Das zu.

Mithin hast du nicht richtig geantwortet, sprach Euthydemos.

Und kaum daß dieser dies zu Ende gesprochen hatte, so nahm schon Dionysodoros wie einen Fangball die Rede auf und stellte den jungen Menschen von Neuem auf die Probe und sprach:

Euthydemos hintergeht dich, Kleinias. (§. 16.) Denn sage mir, heißt lernen nicht ein Wissen von Dem empfangen was man lernt?

Das gab Kleinias zu.

Wissen aber, fuhr er fort, heißt doch nichts Anderes als diese Erkenntniß schon besitzen?

Der Jüngling stimmte bei.

Nicht wissen heißt also die Erkenntniß noch nicht besitzen?

Kleinias räumte es ein.

Welche von Beiden [2]) sind nun Diejenigen die Etwas erst

Badham möchte noch lieber vermuthen γράμματα „Buchstaben", Heindorf ἅπαντα „sie alle insgesammt".

[1]) σὺ οὐ aus dem Coislin. Γ mit Heindorf, Schleiermacher, Bekker, Stallbaum, den Zürchern, Hirschig und Badham, der sogar σὺ μὲν οὐ schreibt, σὺ Hermann, σὺ Winckelmann aus den übrigen Handschriften.

[2]) πότεροι aus Coislin. Γ von zweiter Hand und einigen andern

empfangen, Die welche es schon besitzen, oder Die welche es noch nicht besitzen?

Die welche es noch nicht besitzen.

Hast du nun nicht zugegeben daß zu diesen, ich meine zu den Nochnichtbesitzenden, auch die Nichtwissenden gehören?

Kleinias nickte zu.

Zu den Empfangenden gehören also die Lernenden, und nicht zu den schon Besitzenden?

Der Knabe stimmte bei.

Die Nichtwissenden also, folgerte Dionysodoros, lernen, o Kleinias, und nicht die Wissenden.

7. (§. 16b.) Schon schickte sich noch ein drittes Mal gleichsam in diesem Ringen den Jüngling niederzuwerfen Euthydemos an [1]), da suchte ich jenem, da ich ihn so im Gedränge sah, Luft zu schaffen, damit er uns nicht ganz und gar verzagt werde, und wandte mich mit tröstendem Zuspruch zu ihm, indem ich sagte: (§. 17.) Lieber Kleinias, wundere dich nicht wenn dir diese Reden ungewohnt vorkommen. Denn du merkst wohl nicht wie diese beiden Fremden eigentlich mit dir verfahren. Sie verfahren gerade so mit dir wie Diejenigen welche die Korybantenweihe vornehmen, wenn sie die Einthronung [2]) mit Demjenigen anstellen welchen sie

Handschriften statt πότερον mit Heindorf, Hirschig und Badham.

[1]) Erst wer den Gegner dreimal zu Boden geworfen hatte war im Ringkampf Sieger, s. d. Anm. zu Phaidr. §. 81, S. 135 f. der Uebers.

[2]) Diese Bezeichnung erklärt sich daraus daß offenbar der in diese Art von Geheimdienst (Mysterien) Einzuweihende auf einen Sessel gesetzt ward, den dann zunächst, wie aus unserer und andern Stellen erhellt, die Korybanten umtanzten. Der

einweihen wollen. Denn auch dabei findet ja Tanz und Spiel und Scherz statt, wie dir nicht entgangen sein wird, wenn anders du vielleicht schon diese Weihe empfangen hast. So machen es diese Beiden jetzt auch: sie haben bisher nichts Anderes gethan als den Reigen um dich herumgeführt und dich gleichsam im Scherz und Spiele umtanzt, um dir dann demnächst die wirkliche Weihe zu ertheilen. Drum halte daran fest daß du jetzt nur den ersten Anfang Dessen vernimmst was zum Heiligthume der Sophistik führt. Denn das Erste muß eben sein, wie Prodikos [1]) sagt, daß du den richtigen Gebrauch der Worte lernst, und eben deßhalb weisen dir denn auch die beiden Fremden nach daß du noch nicht wußtest wie die Menschen das Wort Lernen einerseits dann gebrauchen wenn Einer der bis dahin noch gar keine Erkenntniß von einem Gegenstand besaß diese nunmehr empfängt, [p. 278] andererseits aber auch dann wenn Einer diese Kenntniß bereits besitzt und nun vermöge derselben dem betreffenden Gegenstande, wenn er, sei es im Handeln, sei es im Reden, vorkommt, weiter nachforscht. Freilich nennt man dies Letztere eigentlich vielmehr Begreifen als Lernen, doch bedient man sich zuweilen auch des letzteren Ausdrucks. Dir nun, wie diese Männer es dir jetzt nachweisen, entgieng es daß sonach dasselbe Wort in Bezug auf Menschen von ganz entgegengesetzter Verfassung gebraucht wird, sowohl von dem Wissenden als dem Nichtwissenden. (§. 18.) Und ganz ähnlich steht es auch mit der zweiten Frage, ob die Menschen Das lernen

Spott liegt zu Tage, indem die beiden Sophisten mit diesen herumziehenden Gauklern und Bettelpriestern der Kybele verglichen werden, die mit ihren Privatmysterien von allen Gebildeten verachtet und verlacht wurden.

[1]) S. über diesen die Anm. 31 z. Protag. u. die Anm. z. Phaidr. S. 161 der Uebers.

was sie wissen, oder was sie nicht wissen. Dergleichen ist in der Wissenschaft nur ein Spiel, und deßhalb meine ich eben daß diese Männer dabei mit dir nur ihren Scherz und ihr Spiel treiben. Ein bloßes Spiel aber nenne ich es deßwegen weil, wenn Einer auch vielerlei, ja wenn er alles Derartige lernt, er damit noch um Nichts mehr von den Gegenständen selbst und ihrem Verhalten weiß, sondern bloß dazu geschickt ist mit den Leuten sein Spiel zu treiben, indem er ihnen vermöge verschiedener Bedeutung derselben Worte ein Bein stellt und sie zu Falle bringt, gerade wie wenn Jemand daran seine Freude hat Einem der sich setzen will den Stuhl wegzuziehen und lacht wenn er ihn rücklings überfallen sieht. Sei also überzeugt, alles Bisherige ist von diesen Männern nur Scherz gewesen, und es ist offenbar daß sie dir von nun an im Weiteren auch den Ernst selber [1]) zeigen werden. Und da will ich meinerseits ihnen dazu mit gutem Beispiele vorangehen, mir Das wirklich zu leisten [2]) was sie mir versprochen

[1]) αὐτὰ nach Heindorf für αὐτὼ mit Bekker, Hirschig und Badham; αὖ Schleiermacher unter Billigung Stallbaums „auch den Ernst", was, wie auch Heindorf anerkennt, gleichfalls richtig sein kann; αὐτῶ ließe sich höchstens durch die Erklärung von Winckelmann „von selber auch den Ernst" und selbst so kaum halten.

[2]) αὐτοῖν ἃ μοι ὑπέσχοντο ἀποδώσειν nach Winckelmanns Vermuthung mit Hermann, Baiter und Badham, während die andern Herausgeber nach der von Heindorf und schon am Rande bei Stephanus schreiben αὐτοῖν, ἵνα μοι ὃ ἐπέσχοντο ἀποδῶσιν „damit sie mir Das wirklich leisten." Die Handschriften haben αὐτοῖν, ἵνα μοι ὃ ἐπέσχοντο ἀποδώσειν, und im Vatic. Θ fehlt bereits ἵ. Heindorf macht noch eine zweite Vermuthung: αὐτοῖν, ἵνα μοι ὃ ἐπέσχοντο ἀποδῶσειν ἀποδῶσιν „damit sie mir Das wirklich leisten was sie mir zu leisten versprochen haben."

haben. Denn sie verhießen ja eine Probe zu geben von ihrer Kunst zum Tugendstreben anzuregen, nun aber, dünkt mich, glaubten sie vorher erst mit dir scherzen zu müssen. (§. 19.) Und so mag uns denn alles Bisherige, Euthydemos und Dionysodoros, als Scherz von euch gelten, und als solcher mag es so übel nicht sein; von nun aber zeiget auch eure Kunst den jungen Mann anzuregen (und ihn davon zu überzeugen) daß man nach Weisheit und Tugend streben müsse. Vorher jedoch will ich euch ein Beispiel davon geben wie ich Dies meine und in welcher Art ich es von euch zu hören wünsche. Wenn ich nun euch dabei nicht kunstgerecht zu verfahren und mich lächerlich anzustellen scheine, so lachet mich nicht aus, denn ich unternehme ja nur aus Verlangen eure Weisheit zu hören dies Wagestück so aus dem Stegreife in eurem Beisein. Laßt also ihr und eure Schüler es euch gefallen ohne Lachen mich anzuhören, und du, Sohn des Ariochos, antworte mir.

8. (§. 19b.) Wünschen wir Menschen wohl nicht alle daß es uns wohl ergehe und wir richtig verfahren? Oder ist das nicht (vielmehr gleich) eine solche Frage bei der meine Furcht mich lächerlich zu machen in Erfüllung geht? Denn freilich ist es wohl thöricht nach so Etwas nur zu fragen. Denn welcher Mensch wünscht wohl nicht daß es ihm wohlergehe!

Gewiß keiner, entgegnete Kleinias.

[p. 279.] (§. 20.) Gut, fuhr ich fort, und nun, was weiter daran hängt, wenn wir denn doch Alle wünschen daß es uns wohl ergehe, wie werden wir Dies erreichen? Nicht wahr, dadurch daß wir des Guten viel besitzen? Oder ist das nicht eine noch einfältigere Frage? Denn es ist wohl klar daß es auch hiemit sich so verhält.

Er stimmte bei.

Wohlan, und was für Dinge gelten uns denn für Güter? Doch auch Das ist wohl nicht schwer zu sagen, und es bedarf dazu gar keines besonderen Mannes um auch hierüber um eine Antwort nicht verlegen zu sein [1]), vielmehr wird jeder uns sagen daß der Reichthum ein Gut ist. Nicht wahr?

Ja wohl, entgegnete er.

Und dann auch Gesundheit und Schönheit und alle sonstige gute körperliche Ausstattung? [2])

So schien es auch ihm.

Und ferner Adel des Geschlechts, Macht, Einfluß und Ehre in seinem Vaterlande sind doch wohl offenbar auch Güter?

Er räumte es ein.

Was bleibt uns denn nun noch, fragte ich weiter, unter den Gütern aufzuzählen? Wofür hältst du Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit? Beim Zeus! Kleinias, hältst du dafür, wenn wir diese den Gütern zuzählen, daß wir dann recht daran thun, oder dann wenn wir sie ihnen nicht zuzählen? Denn vielleicht möchte uns das doch der Eine oder der Andere streitig machen, du aber wie denkst du darüber?

Ich halte sie für Güter, antwortete Kleinias.

(§. 21.) Wohl, sprach ich; nun aber die Weisheit, wo im Reigen sollen wir sie einreihen? Unter den Gütern, oder wie meinst du?

Unter den Gütern.

[1]) εὐπορεῖν aus Bodl. und Vatic. Θ mit Winckelmann, den Zürchern, Stallbaum, Hermann statt εὑρεῖν. Bei letzterer Lesart wäre zu übersetzen: „nicht schwer zu finden, und es bedarf dazu gar keines besonderen Mannes, vielmehr" u. s. w.

[2]) Vgl. Gorg. p. 451 z. E. S. 272 der Uebers.

Nun besinne dich einmal, ob wir jetzt auch noch irgend eines von den Gütern ausgelassen haben was überhaupt der Erwähnung werth wäre.

Ich wüßte keines, versetzte Kleinias.

Da sann ich denn nach und sagte endlich: ja doch, beim Zeus! wir scheinen gerade das größte aller Güter ausgelassen zu haben.

Und das wäre? fragte er.

Das Glück, lieber Kleinias, von welchem Alle, und auch die Einfältigsten, sagen daß es das größte aller Güter ist.

Du hast Recht, meinte er.

Da sann ich nun wiederum nach und sagte dann: wenig fehlt daran, und wir hätten uns recht lächerlich vor den Fremden gemacht, ich und du, Sohn des Ariochos.

Wie so das? fragte er.

Weil wir das Glück und Gelingen ja schon im Vorigen gesetzt haben und es nun hinterher noch einmal wieder vorbringen.

In wie fern denn?

Ja, es ist doch wohl lächerlich, Das was schon lange aufgeführt ist noch einmal aufzustellen und so zweimal Dasselbe zu sagen.

(§. 22.) Wie, fragte er, meinst du das?

Nun, gewiß ist doch Weisheit und Einsicht (das wahre) Glück und Gelingen [1]), das kann doch auch wohl ein Kind einsehen.

[1]) „εὐτυχία ist in dem vorliegenden Falle nicht durch ein einzelnes deutsches Wort übersetzbar. Indem nämlich εὐτυχία sowohl das günstige Zusammentreffen von Umständen bezeichnet, die von dem handelnden Subject nicht abhängig sind, als dasjenige Treffen des Richtigen das von der Wahl des Handelnden abhängt, ist für die folgende Beweisführung

Und er erstaunte; so jung und unerfahren ist er noch. [1])

Und ich, da ich sein Staunen bemerkte, redete weiter zu ihm: weißt du denn nicht, Kleinias, daß, wenn es sich darum handelt ob es mit dem Flötenspiel wohl gehen soll, die Flötenspieler hierin am Glücklichsten sind und es ihnen am Besten gelingt?

Er stimmte bei.

Und ebenso, fuhr ich fort, steht es in Bezug auf das Lesen und Schreiben mit den Lese- und Schreibverständigen?

Allerdings.

Und weiter, glaubst du daß in Gefahren zur See im Ganzen genommen irgend Jemand glücklicher sein wird als kunstverständige Steuerleute?

Nein, gewiß nicht.

Und weiter, mit wem möchtest du im Felde lieber Gefahr so wie Glück theilen, mit einem kundigen Feldherrn oder mit einem unkundigen?

Mit einem kundigen.

Und weiter, mit wem möchtest du gern die Gefahr der Krankheit bestehen, mit einem kundigen Arzte oder mit einem unkundigen?

---

nur diese zweite Bedeutung in Anwendung gebracht." (Bonitz.) Es ist nicht zu leugnen daß dies Verfahren Platon's selber ziemlich sophistisch ist. In unserm deutschen „Glück" liegt nun diese zweite Bedeutung gar nicht, und ich habe daher nicht gewagt „und Treffen des Richtigen", sondern nur „und Gelingen" hinzuzusetzen.

[1]) Die Worte „so jung . . . noch" erklären Hirschig und nach ihm Badham für ein Einschiebsel, schwerlich mit Recht. Vielmehr ist diese ironische Bemerkung wohl ein Fingerzeig Platon's daß hier der Kernpunkt der Argumentation, beziehungsweise der Erschleichung, liege.

Mit einem kundigen. [1])

Nicht wahr, sprach ich, weil du glaubst daß es dir glücklicher ergehen werde mit einem kundigen als mit einem unkundigen?

[p. 280.] Das bejahte er.

9. Weisheit und Einsicht also verleiht dem Menschen in allen Verhältnissen Glück und Gelingen. Denn aus Einsicht wird sich doch wohl niemals Jemand vergreifen [2]), sondern vielmehr stets das Richtige thun und ergreifen. Denn sonst wäre es keine Einsicht mehr.

(§. 23.) Und so kamen wir denn schließlich, ich weiß nicht wie, im Allgemeinen dahin überein daß sich die Sache so verhalte: wenn Jemand Weisheit und richtige Einsicht besitze, so bedürfe er nicht außerdem noch des Glückes. Als wir uns denn hierüber vereinigt hatten, fragte ich ihn von Neuem, wie es sich denn also [3]) mit unseren früheren Zugeständnissen verhalte. Wir waren ja doch, sprach ich, darüber einig, wenn wir des Guten vieles besäßen, daß es uns dann wohl ergehe und wir glückselig seien.

Er stimmte bei.

Sind wir nun wohl glückselig durch die in unserm Besitz vorhandenen Güter, wenn sie uns Nichts nützen, oder vielmehr wenn sie uns nützen?

---

[1]) Dies ganze letzte Beispiel bezeichnet Badham wiederum als Einschiebsel, und allerdings ist es weniger passend. Darauf daß es im Coislin. Γ und drei andern Handschriften fehlt ist indessen nicht das geringste Gewicht zu legen.

[2]) Winckelmann: σοφία aus Paris. E. und Ficinus so wie der ersten und zweiten Basler Ausg. statt σοφίᾳ. „Denn vergreifen wird sich doch wohl niemals irgend eine Einsicht." Heindorf meint, dann müßte überdies τις in τι geändert werden: „Denn die Einsicht wird sich doch wohl niemals irgend wie vergreifen."

[3]) ἄρ' statt ἄν nach Badham.

Das Letztere, erwiderte er.

Kann uns nun aber wohl Etwas nützen, wenn wir es bloß besitzen, aber nicht gebrauchen? Zum Beispiel, wenn wir einen großen Vorrath von Speise haben, aber nicht essen, oder von Getränk, aber nicht trinken, haben wir dann irgend einen Nutzen davon?

Durchaus nicht, war seine Antwort.

Und weiter, bei allen Handwerkern, wenn sie im Besitze aller erforderlichen Zurüstungen zu ihrer Kunst sind, aber von denselben keinen Gebrauch machen, wird dann dieser Besitz alles Dessen was zu den für einen Handwerker erforderlichen Besitzthümern gehört irgend Etwas zu ihrem Wohlergehen beitragen? Zum Beispiel ein Baumeister der mit allen Baugeräthschaften und dem nöthigen Bauholz ausgerüstet ist, aber nicht baut, wird der irgend einen Nutzen von diesem seinem Besitze haben?

Schlechterdings nicht, erwiderte er.

(§. 24.) Wie also überhaupt? wenn Einer Reichthum und alles Andere was wir eben als Güter aufgezählt haben besitzt, von denselben aber keinen Gebrauch macht, so wird doch wohl der Besitz dieser Güter ihn nicht glückselig machen?

Allerdings nicht, lieber Sokrates.

Es muß also, bemerkte ich weiter, wie es scheint, Derjenige welcher glückselig werden will diese Güter nicht bloß besitzen, sondern auch Gebrauch von ihnen machen, denn der (bloße) Besitz nützt ihm nichts. [1])

[1]) Bei Jamblich, Protrept. c. 4 wird diese Stelle so citiert daß ἤν statt ὡς steht. Darnach hat denn Routh ἤ vermuthet: „oder aber der Besitz nützt ihm nichts," wahrscheinlich richtig, wie auch Heindorf, Winckelmann und Stallbaum urtheilen.

Du hast Recht.

Und reicht nun etwa, lieber Kleinias, Dies schon dazu aus daß er die Güter besitze und Gebrauch von ihnen mache?

Ja, mir scheint es so.

Doch wohl nur dann, fuhr ich fort, wenn er den rechten Gebrauch von ihnen macht? oder auch dann wenn er es nicht thut?

Nur in ersterem Falle.

Wohl gesprochen! sagte ich. Denn es bringt, sollte ich meinen, mehr Schaden wenn Jemand von einem Gegenstande nicht den richtigen Gebrauch als wenn er gar keinen von ihm macht. Denn das Erstere ist vom Uebel, das Letztere aber weder vom Uebel noch zum Vortheil. Oder sollen wir nicht so urtheilen?

[p. 281.] Er räumte es mir ein.

Wie nun? bei jener Bearbeitung und Anwendung des Bauholzes ist da Dasjenige welches den richtigen Gebrauch und die richtige Anwendung zuwegebringt etwas Anderes als die Einsicht des Baumeisters?

Gewiß nicht, war seine Erwiderung.

Und auch bei der Anfertigung aller möglichen Geräthschaften ist es doch wohl (stets die betreffende) Einsicht welche das Richtige zuwegebringt?

Er stimmte bei. [1])

(§. 25.) Ist denn nun auch bei dem Gebrauche derjenigen Güter welche wir zuerst als solche aufführten, des Reichthums, der Gesundheit und der Schönheit, Dasjenige was uns dieselben

[1]) Dies zweite Beispiel bezeichnet wiederum Hirschig und nach ihm Badham als unechte Zuthat, wozu ich keinen Grund sehe.

richtig zu gebrauchen anleitet und unser Handeln zu diesem Zwecke lenkt, Weisheit und Einsicht oder irgend etwas Anderes?

Weisheit und Einsicht, antwortete er.

Nicht bloß Glück und Gelingen, sondern auch das richtige Verfahren und Wohlergehen gewährt also die Erkenntniß [1]) bei jedem Besitz und in jedem Unternehmen.

Er äußerte sich einverstanden.

Haben also, beim Zeus! sprach ich, alle anderen Besitzthümer irgend einen Nutzen ohne Erkenntniß, Einsicht und Weisheit? und wird es einem Menschen wohl irgend Etwas nützen wenn er Vieles besitzt oder Vieles unternimmt, ohne vernünftige Einsicht zu haben, oder nicht in diesem Falle eher noch wenn nur Weniges? [2]) Betrachte dir nur einmal die Sache von dieser Seite: wird er nicht, wenn er weniger unternimmt, auch weniger Fehlgriffe machen, und wird es ihm nicht, wenn er weniger Fehlgriffe macht, weniger übel ergehen, und wird er nicht, wenn es ihm weniger übel ergeht, weniger unglücklich sein?

Ja wohl, versetzte er.

Wird nun aber wohl eher der Arme weniger unternehmen oder der Reiche?

Der Arme, antwortete er.

Und der Schwache oder der Starke?

Der Schwache.

---

[1]) παρέχει aus dem Bodl. und Vatic. Θ mit den Zürchern, Hermann, Badham statt παρέχει τοῖς ἀνθρώποις „gewährt also die Erkenntniß den Menschen."

[2]) Das schon von Heindorf als Einschiebsel erkannte und von Badham weggelassene νοῦν ἔχων mußte, weil völlig sinnstörend, unübersetzt bleiben.

Und der Geehrte oder der Ungeehrte?

Der Ungeehrte.

Und der Tapfere [und Besonnene] [1]) oder der Feige?

Der Feige.

(§. 26.) Und doch wohl der Träge eher als der Thätige?

Er gab es zu.

Und der Langsame eher als der Schnelle? und der Schwachsichtige und Schwerhörige eher als der Scharfsichtige und Scharfhörige?

In allen diesen Punkten nun stimmten wir ganz miteinander überein.

Ueberhaupt, fuhr ich fort, lieber Kleinias, scheint von dem Allem was wir zuvor für Güter erklärten nicht in der Weise die Rede sein zu können als ob es an und für sich Güter wären, [2]) sondern, wie es aussieht, steht es so damit: wenn Thorheit über sie gebietet, dann sind es um so größere Uebel als ihr Gegentheil, je mehr sie dazu vermögend sind ihrer Gebieterin, die da vom Uebel ist, Dienste zu leisten; wenn aber Einsicht und Weisheit, dann um so größere Güter; an und für sich betrachtet sind sie aber weder das Eine noch das Andere, vielmehr ganz gleichgültiger Art. [3])

---

[1]) Mit Recht betrachtet Badham die eingeklammerten Worte als unechten Zusatz. Der Mangel der ganzen Beweisführung ist daß sich von dem Besonnenen eben nicht mehr behaupten läßt er werde mehr unternehmen als der Unbesonnene.

[2]) Badham tilgt περὶ τούτου ὁ λόγος αὐτοῖς: „erklärten, Nichts so beschaffen zu sein daß es an und für sich Güter wären."

[3]) Vgl. Gorg. p. 467 E. ff., S. 299 f. der Uebers.

Ja, antwortete er, wie es scheint, stellt sich die Sache so heraus wie du sagst.

Was folgt uns denn nun aus dieser ganzen Auseinandersetzung? Doch wohl, daß von allem Anderen Nichts weder ein Gut noch ein Uebel ist, sondern nur diese beiden, und zwar das Wissen und die Weisheit ein Gut und die Thorheit und Unwissenheit ein Uebel?

Er räumte es ein.

10. Laß uns denn nun auch, fuhr ich fort, [p. 282] das Weitere betrachten. Wenn anders wir nun doch Alle glückselig zu sein wünschen, und sich herausgestellt hat daß wir dies werden durch den Gebrauch, und zwar durch den richtigen Gebrauch der Dinge, und daß Dasjenige was uns diesen richtigen Gebrauch lehrt und uns zum Glück und Gelingen verhilft [1]) Wissen und Einsicht ist, so muß, wie es scheint, Jedermann in aller Weise darnach trachten so weise und einsichtig als möglich zu werden. Nicht wahr?

Ja, antwortete er.

(§. 27.) Und er muß von der Ueberzeugung ausgehen, es sei werthvoller für ihn wenn sein Vater ihm diese hinterlasse als wenn Schätze, und wenn seine Vormünder ihm diese verschaffen und seine sonstigen Freunde, so wie insbesondere diejenigen derselben welche sich seine Liebhaber nennen, und alle anderen Leute, seien es Fremde, seien es Mitbürger, und muß sie bitten und anflehen ihm Weisheit mitzutheilen, und es ist dann nicht [2]) schimpflich und er braucht es nicht zu scheuen, lieber Kleinias,

[1]) Badham hält καὶ εὐτυχίαν „und uns . . . verhilft" für ein Einschiebsel, schwerlich mit Recht, s. §. 22, 25.

[2]) οὐδέ γ' statt οὐδέν nach Badham.

wenn er zu diesem Zwecke jede mögliche Dienstleistung, und sei es auch eine noch so sklavische, so fern sie nur mit der Tugend bestehen kann, für seine Liebhaber und jeden Anderen freiwillig übernimmt, wenn es anders nur in der Absicht geschieht zur Weisheit geführt zu werden. [1]) Oder ist das nicht deine Ansicht?

Vielmehr, entgegnete er, dünkt mich Das völlig richtig was du sagst.

Das heißt, Kleinias, fügte ich hinzu, wenn die Weisheit wirklich etwas Lehrbares ist und nicht von selber dem Menschen kommt. Diesen Punkt müssen wir also noch erst in Betracht ziehen, denn über ihn haben wir noch Nichts ausgemacht mit einander.

Nun, mir für mein Theil, Sokrates, sprach er, scheint sie etwas Lehrbares zu sein.

Und erfreut sagte ich: wohl gesprochen, bester Mensch! das hast du brav gemacht, daß du mich einer langen Untersuchung über eben diesen Punkt überhoben hast, ob die Weisheit etwas Lehrbares ist oder nicht. (§. 28.) Nun aber, da sie dir denn sowohl etwas Lehrbares zu sein als auch von allen Dingen allein den Menschen selig und glücklich zu machen scheint, kannst du da wohl anders darüber denken als daß es nothwendig sei nach der Weisheit zu streben, und selber Willens sein dies zu thun?

Ganz gewiß, Sokrates, erwiderte er, bin ich das auch und aus vollster Seele.

(§. 28b). Und ich, erfreut ihn so reden zu hören, wandte mich wieder an die beiden Sophisten mit den Worten: da habt ihr denn nun von mir (meinerseits) ein Beispiel davon, Dionysodoros

[1]) Vgl. die Rede des Pausanias, Gastm. p. 184, S. 309 f. der Uebers.

und Euthydemos, wie ich mir jene eure zum Weisheitstreben anregende Auseinandersetzung [1]) wünsche, freilich wohl nur so ausgeführt wie es eben ein Laie in der Kunst vermag, und nur so kaumhin mit vielen Umschweifen zu Stande gebracht. Von euch Beiden aber wer Lust hat zeige uns jetzt wie man eben dieselbe Auseinandersetzung kunstgerecht durchzuführen hat. Oder wenn ihr Das nicht wollt, so nehmt die Sache da wieder auf wo ich sie fallen gelassen habe, und zeiget dem Knaben das sich zunächst daran Anschließende, ob er nämlich jegliche Art von Kenntniß sich erwerben muß um glückselig zu sein und ein tüchtiger Mann zu werden, oder ob es nur eine einzige Art von Erkenntniß ist welche

[1]) Die er ja ausdrücklich §. 19 (wie schon vorher §. 10) von den beiden Sophisten verlangt hat. Bei dem ganz offenbaren Rückblick auf jene obige Stelle kann ich nur Schleiermacher und Winckelmann Recht geben, wenn sie οἷον ἐπιθυμῶ τὸν προτρεπτικὸν λόγον εἶναι aus Venet. Ξ und andern Handschriften aufnehmen, zumal da diese Aenderung eben so leicht ist als die von Routh und Heusde, welcher die andern neuern Herausgeber gefolgt sind. οἷων ἐπιθυμῶ τῶν προτρεπτικῶν λόγων εἶναι: „von mir (meinerseits) mein Beispiel von den zum Weisheitstreben anregenden und anleitenden Auseinandersetzungen, wie ich sie mir wünsche." Denn der Bodl. und die meisten andern Handschriften haben οἷον ἐπ. τῶν προτρεπτικῶν λόγων εἶναι. Badham, der mit Recht an einer überdies so geschraubten und gesuchten Construction den stärksten Anstoß nimmt, hätte daher nicht nöthig gehabt trotzdem an dieser Aenderung festzuhalten und sie nur durch den höchst gewaltsamen Vorschlag der Verwandlung von εἶναι in ἀκούειν verbessern zu wollen, wodurch freilich eine noch größere Uebereinstimmung im Ausdruck mit §. 19 erzielt werden würde: „wie ich jene eure zum Weisheitstreben anregenden Auseinandersetzungen zu hören wünsche."

er zu diesem Zwecke sich aneignen muß, und welches diese ist. Denn, wie ich gleich zu Anfang sagte, es liegt uns gar viel daran daß dieser Jüngling weise und tugendhaft werde.

[p. 283.] 11. (§. 29.). So also sprach ich, lieber Kriton, und gar gespannt richtete ich meine Aufmerksamkeit auf Das was nun wohl kommen würde, und gab recht Acht darauf, auf welche Weise sie wohl die Sache angreifen und von wo aus sie wohl beginnen würden, um den Jüngling dazu anzutreiben Weisheit und Tugend zu üben. Da hob denn der Aeltere von ihnen, Dionysodoros, zuerst an zu reden, und wir blickten Alle auf ihn, in der Erwartung nun sofort gar bewundernswerthe Reden zu hören. Und das ward uns denn auch zu Theil, denn allerdings eine gar wunderbare Rede, lieber Kriton, hob der Mann an, und es ist wohl werth daß du sie hörest, wie gewaltig geeignet sie dazu war zur Tugend anzuregen.

Saget mir, sprach er, Sokrates und ihr Andern alle die ihr da erkläret zu wünschen daß dieser Jüngling weise werde, sagt ihr das nur zum Scherz oder hegt ihr wirklich und im Ernst diesen Wunsch?

Da erwog ich nun, sie wären also der Meinung gewesen daß wir vorhin nur gescherzt hätten, als wir sie aufforderten sich mit dem Jüngling zu unterreden, und sie hätten eben deßhalb gleichfalls ihren Scherz getrieben und wären nicht im Ernst auf die Sache eingegangen. In dieser Erwägung also betheuerte ich es ihnen noch lebhafter daß es gar höchlich unser Ernst wäre.

Nun gut, Sokrates, sprach Dionysodoros, überlege dir Das wohl was du jetzt sagst, damit du es nicht hernach leugnen mußt.

Ich habe es mir überlegt, entgegnete ich, und werde es sicher niemals verleugnen.

(§. 30.) Wie alſo? fragte er, ihr erklärt wirklich zu wünſchen daß Kleinias weiſe werde?

Ja freilich.

Jetzt aber, fuhr er fort, iſt Kleinias (ſchon) weiſe oder (noch) nicht?

Dafür gibt er ſich noch [1]) nicht aus, denn er iſt kein Prahler.

Und ihr, fragte er weiter, ihr wünſcht wirklich daß er weiſe werde und nicht (fürder) unwiſſend ſei?

Wir räumten es ein.

Ihr wünſcht alſo daß er werde der er nicht iſt, und der er jetzt iſt, daß er der nicht mehr ſei.

Dieſe Rede brachte mich denn in Verwirrung, und er benützte dieſe meine Verwirrung auf der Stelle, indem er fortfuhr: wenn ihr denn alſo wünſcht daß er der er jetzt iſt nicht mehr ſei, ſo wünſcht ihr mithin, wie es ſcheint, daß er zu Grunde gehe! Nun, das mögen mir ſchöne Freunde und Liebhaber ſein die Nichts ſehnlicher wünſchen als daß ihr Geliebter zu Grunde gehe!

12. (§. 30b.) Als Das nun Kteſippos hörte, verdroß es ihn ſeines Geliebten wegen, und er rief: Thuriſcher Fremdling, wenn es nicht unhöflich wäre ſo zu reden, ſo würde ich ſagen: das komme auf dein eigen Haupt! [2]) Denn was fällt dir ein, wiſſentlich mir und den Andern ſo Etwas anzulügen, was, wie ich denke, auch nur auszuſprechen frevelhaft iſt, daß ich den Untergang jenes Jünglinges da wünſchen ſollte!

(§. 31.) Aber wie, Kteſippos, nahm da Euthydemos das Wort, hältſt du es denn überhaupt für möglich zu lügen und die Unwahrheit zu ſagen?

[1]) Dies „noch" (πω) tilgt Badham, ich weiß nicht warum.

[2]) Nämlich das Zugrundegehen.

Ja, beim Zeus! verſetzte Kteſippos, ich müßte ja ſonſt von Sinnen ſein.

Nun, wie denkſt du dir denn die Sache, ſo daß Der welcher die Unwahrheit redet dabei von dem Gegenſtande ſpricht von welchem die Rede iſt, oder daß er nicht davon ſpricht?

Das Erſtere, antwortete der junge Mann.

[p. 284.] Indem er nun dieſen Gegenſtand ausſpricht ſpricht er doch nichts Anderes [von Allem was da iſt] [1]) aus als eben jenen Gegenſtand den er ausſpricht?

Wie anders? antwortete Kteſippos.

Und jener Gegenſtand den er ausſpricht iſt doch Eines von Dem was da iſt, und zwar Eines für ſich geſondert von allem Uebrigen.

Ja wohl.

Wer alſo jenen ausſpricht ſpricht aus was iſt, fuhr Euthydemos fort.

Ja.

Und wer ſpricht was iſt, der ſpricht auch Wahres, [2]) ſo daß alſo Dionyſodoros, wenn er doch ſagt was iſt, auch die Wahrheit ſagt und dich Nichts anlügt.

(§. 31b). Ja, erwiderte Kteſippos, aber wer ſo Etwas ſagt, der ſagt nicht was iſt.

Aber Euthydemos entgegnete: was nicht iſt, das iſt doch wohl eben nicht?

Nein, allerdings nicht.

[1]) Mit Recht ſetzt Badham dies τῶν ὄντων, welches ja der folgenden Frage des Sophiſten ſchon vorgreift, in eckige Parentheſen.

[2]) Wie Badham dazu kommt ταληθῆ in eckige Parentheſen zu ſchließen iſt mir unbegreiflich.

Und was nicht ist, das ist (auch) nirgends?

Freilich.

Kann denn nun wohl Jemand mit Dem was nirgends ist Etwas vornehmen oder Etwas was nicht ist zu Stande bringen, er sei wer er sei? [1])

Mich dünkt nicht, versetzte Ktesippos.

(§. 32.) Und wie nun weiter? Die Redner, wenn sie vor dem Volke reden, nehmen sie damit (etwa) gar Nichts vor?

Allerdings nehmen sie damit Etwas vor, lautete die Antwort.

---

[1]) Die Stelle ist arg verderbt. Der Bodl. und die meisten andern Handschriften haben ὡς γε Κλεινίᾳ, der Coislin. Γ ὥστε ἐκεῖνα Κλεινίᾳ, Bekker und Stallbaum ὥστε ἐκεῖνά γε Κλεινίᾳ aus Venet. Σ und einigen andern Manuscripten, Winckelmann ὥστε Κλεινίᾳ, Heindorf und die Zürcher ὥστ' ἐκεῖνα nach einer Correctur in Paris. BCE Vindob., Hirschig ὥστ' ἐκεῖνά γε [Κλεινίᾳ], Hermann ὥστε καὶ εἶναι: „Kann denn nun wohl Jemand mit Dem was nicht ist Etwas vornehmen, so daß er also, er sei wer er sei, auch seiend machen könnte Das was nirgends ist," womit aber das Zwischenglied, daß das Nichtseiende auch nirgends ist, alle Bedeutung für das Ganze des Trugschlusses verlieren würde. Ein befriedigender Zusammenhang kommt nur heraus wenn man Badhams Vermuthung ἢ ὅπως ἐκεῖνα annimmt; überdies aber hat derselbe richtig gesehen daß τὰ μὴ ὄντα nicht zu ταῦτα und τὰ μηδαμοῦ ὄντα nicht zu ἐκεῖνα paßt, sondern umgekehrt; statt aber Beides mit ihm für unecht zu erklären, lasse ich demgemäß Beides seinen Platz mit einander tauschen, weil sowohl ταῦτα als ἐκεῖνα, um klar zu sein, dieser erläuternden Zusätze gar sehr bedarf. Ich lese also: Ἔστιν οὖν ὅπως περὶ ταῦτα τὰ μηδαμοῦ ὄντα πράξειεν ἄν τις τι ἢ ὅπως ἐκεῖνα ποιήσειεν ἄν καὶ ὑστισοῦν τὰ μὴ ὄντα;

Und wenn sie Etwas vornehmen, so bringen sie damit auch Etwas zu Stande?

Ja.

Das Reden ist also auch ein Etwas [1]) Vornehmen und Zustandebringen.

Das räumte er ein.

Folglich kann was nicht ist auch Niemand reden, denn er brächte damit Etwas zu Stande, du aber hast zugegeben daß es unmöglich sei Etwas zu Stande zu bringen was nicht ist so daß nach deinem eigenen Zugeständniß Niemand die Unwahrheit redet, sondern Dionysodoros, wenn er überhaupt redet, auch die Wahrheit redet und sagt was ist.

(§. 32b). Ja, meiner Treu! Euthydemos, wandte Ktesippos ein, gewissermaßen sagt er wohl was ist, aber nur nicht wie es sich verhält.

Wie sagst du, Ktesippos? entgegnete ihm Dionysodoros, gibt es denn Leute welche von den Dingen so sprechen wie diese sich verhalten?

Ja, antwortete Ktesippos, nämlich alle braven und wahrhaftigen Leute.

Wie denn? fragte der Andere, verhält sich das Gute nicht gut und das Schlechte nicht schlecht?

Das räumte denn Ktesippos ein.

(§. 33.) Und du nimmst (also) an daß die braven Leute von den Dingen so sprechen wie sie sich verhalten?

---

[1]) τέ τι vermuthet Heindorf mit Recht statt τι; um so weniger aber durfte er glauben daß in der folgenden Schlußargumentation des Sophisten ποιοῦ γὰρ ἄν κ. τ. λ. entweder blos ἤδη oder ἤδη αὐτά statt ἤδη τι zu schreiben sei.

Ich nehme es an.

Schlecht also sprechen, sagte Dionysodoros, lieber Ktesippos, die braven Leute vom Schlechten, wenn anders sie so davon sprechen wie es sich verhält.

Ja, beim Zeus! versetzte Ktesippos, in der That von allen schlechten Menschen sprechen sie schlecht, und du, wenn du meinem Rathe folgen willst, hüte dich zu diesen zu gehören, damit nicht die braven Leute schlecht von dir sprechen. [1]) Denn (wie gesagt) sei überzeugt, von den schlechten und nichtsnutzigen Leuten sprechen sie schlecht!

Sprechen sie denn auch groß von den großen, fragte Euthydemos, und hitzig von den hitzigen Leuten?

Das müssen sie denn doch wohl thun, antwortete Ktesippos, wenigstens sprechen sie sehr frostig von den frostigen und behaupten auch daß die Unterhaltung derselben sehr frostig sei.

Du schimpfst, Ktesippos, du schimpfst, fuhr da Dionysodoros drein.

Nein, beim Zeus! Dionysodoros, erwiderte Ktesippos, ich liebe dich vielmehr und weise dich nur freundschaftlich zurecht und suche dich zu bereden daß du nicht wieder in meiner Gegenwart so ungeschliffene Reden führst, als wünschte ich den Untergang Derer von denen ich am Meisten halte.

[p. 285.] 13. (§. 34.) Da fürchtete ich nun daß sie allzu hart an einander geriethen, und so machte ich einen Scherz mit dem Ktesippos, indem ich mich an ihn mit den Worten wandte: mich dünkt, Ktesippos, wir müssen von den Fremden annehmen

[1]) Badham hält die Worte „damit . . . sprechen" für ein Einschiebsel.

was sie uns bieten wollen [1]) und uns nicht mit ihnen um Worte streiten. Denn wenn sie es wirklich verstehen Menschen in der Weise zu Grunde gehen zu lassen daß sie sie aus Schlechten und Unverständigen zu Tugendhaften und Einsichtigen machen, und diese Kunst entweder selbst gefunden oder auch von irgend einem Andern erlernt haben einen solchen Untergang und eine solche Vernichtung zuwegezubringen daß sie den Schlechten vernichten und als Tugendhaften wieder ins Leben rufen, wenn sie (sage ich) diese Kunst verstehen — es ist ja aber klar daß sie sie verstehen, denn sie haben uns ja wenigstens gesagt, die Kunst welche sie neuerdings erfunden bestehe darin die Menschen aus schlechten zu tugendhaften zu machen — so können wir ihnen das schon zugestehen, mögen sie uns (so) den Knaben immerhin zu Grunde richten, um ihm Weisheit und Einsicht beizubringen, und mögen sie es so auch mit uns Anderen allen machen! Wenn ihr jungen Leute aber euch davor fürchtet, so will ich gern der Karer sein und an mir den Versuch machen lassen: [2]) ich bin, da ich ohnehin schon ein alter Mann bin, bereit die Gefahr zu bestehen und übergebe mich hier dem Dionysodoros wie der kolchischen Medeia. Mag er mich zu Grunde richten und umbringen und, wenn er will, mich kochen [3]) oder

[1]) *ἂν ἐθέλωσι διδόναι* nach Badham statt *ἃ λέγουσιν ἐὰν ἐθέλωσι διδόναι.*

[2]) Denn experimentum fiat in corpore vili, ein Karer aber war bei den Griechen die sprüchwörtliche Bezeichnung für ein solches corpus vile oder geringfügiges Subject, an welchem es am Sichersten ist zuerst das Experiment zu machen, s. d. Anm. z. Laches p. 187, S. 534 der Uebers.

[3]) Eben mit Bezug auf Medeia, welche nach der Sage die Alten in ihrem Zauberkessel jung kochte, s. Preller Griech. Mythol. 2. A. II. S. 338. Von dem Truge den sie in dieser Beziehung den Töchtern des Pelias spielte ist hiebei

sonst mit mir machen was er will, nur soll er mich als einen tüchtigen Mann wieder ins Leben rufen!

(§. 35.) Und Ktesippos sprach: auch ich selbst, lieber Sokrates, bin ja gern bereit mich den Fremdlingen preiszugeben, und wenn sie mich noch stärker schinden wollen als sie mich eben schon geschunden haben, wenn anders dabei aus meinem Fell zu guter Letzt nur nicht ein Schlauch genäht wird wie aus dem des Marsyas, sondern Tugend. [1]) Dionysodoros da glaubt freilich, ich zürne ihm, aber ich zürne ihm gar nicht, sondern widerspreche ihm nur in Bezug auf Das was er mir Ungeziemendes auf mich zu sagen scheint. Und du, mein trefflicher Dionysodoros, nenne widersprechen nicht schimpfen, denn schimpfen ist etwas ganz Anderes.

---

trotz dem Scholiasten und den neuern Auslegern ganz abzusehen; denn nicht Medeia war es ja in diesem Falle, sondern die von ihr betrogenen Töchter selbst, welche ihren Vater zerstückten und kochten. Von dem ironischen Hintergedanken, daß es dem Sokrates ähnlich dabei ergehen könnte wie dem Pelias, kann mithin, so passend derselbe an sich wäre, hier keine Rede sein.

[1]) Wörtlich: „wenn anders dies Schinden mir nur nicht zuletzt auf den Schlauch hinausläuft, wie beim Marsyas, sondern auf Tugend." Zum Schlauche geschunden werden war nämlich bei den Griechen eine sprüchwörtliche Redensart für das Erdulden des Aeußersten, s. Teuffel zu Aristoph. Wolken 442. Es fragt sich daher ob nicht der Zusatz „wie beim Marsyas" (ὥσπερ ἡ τοῦ Μαρσύου) ein Glossem ist. Allerdings stammte diese Redensart von dem betreffenden Schicksal ab, welches dem Satyr Marsyas nach der Sage durch Apollon widerfuhr, s. d. Anm. z. Gastm. p. 215, S. 369 f. der Uebers. u. bes. Preller a. a. O. I., S. 576 ff.

14. (§. 35b.) Da fiel ihm Dionysodoros ein: na, Ktesippos, du redest als ob es ein Widersprechen gäbe.

Ja, freilich, versetzte er, und das gar sehr. Und du, Dionysodoros, du glaubst nicht daß es möglich sei Jemandem zu widersprechen?

Nun, und du! du wirst gewiß nicht nachweisen können daß du je (wirklich) Einen einem Anderen widersprechen hörtest.

Sei es, erwiderte Ktesippos, aber ich kann dir nachweisen daß ich jetzt wirklich den Ktesippos dem Dionysodoros widersprechen höre. [1])

Kannst du denn darüber mir auch Rede und Antwort stehen? [2])

Ja, versetzte der Andere.

Wie nun? begann Jener, allen Dingen kommen doch ihre Aussagen zu? [3])

Ja wohl.

Und zwar bezeichnet die jedem Dinge zukommende dasselbe wie es ist oder wie es nicht ist?

Wie es ist.

[p. 286.] (§. 36.) Ja wohl, [4]) denn wenn du dich Dessen

---

[1]) ἀλλ' ἀκούων μὲν νυνὶ nach Badham für ἀλλ' ἀκούωμεν νῦν εἰ. Der Bodl. hat ἀκούω μέν, was Winckelmann aufgenommen hat: „aber ich höre jetzt, wenn ich es dir (damit etwa) nachweisen kann, wirklich den Ktesippos" u. s. w., und allerdings der Vulgata ist dieß weit vorzuziehen.

[2]) Schleiermacher, Winckelmann u. A.: „Willst du mir also hierüber Rede stehen?"

[3]) Dieser, wie mir scheint, allein richtige Sinn der Stelle (s. die beiden folgenden Anmm.) macht, wenn ich nicht sehr irre, die von Heindorf vorgeschlagene Aenderung von ἑκάστῳ in ἑκάστων nothwendig.

[4]) Badham meint daß die vorausgehenden Worte von „oder

noch erinnerst, Kteſippos, ſprach Jener, haben wir eben bereits gezeigt daß keine es bezeichnet [1]) wie es nicht iſt, denn es ſtellte ſich heraus daß Niemand ſagte was nicht iſt.

Was ſoll das? entgegnete Kteſippos. Widerſprechen wir Beide deßhalb einander weniger?

Nun, können wir uns denn etwa, erwiderte Dionyſodoros, widerſprechen, wenn wir Beide die demſelben Gegenſtand zugehörige Ausſage thun, [2]) oder werden wir nicht vielmehr ſo doch wohl Dasſelbe behaupten?

Kteſippos gab das zu.

Oder wenn Keiner von uns Beiden, fuhr Jener fort, die

---

wie es iſt nicht iſt" ab: ἢ ὡς οὐκ ἔστιν; Ὡς ἔστιν entweder interpoliert oder in ἀλλ' ὡς οὐκ ἔστιν („und nicht wie es nicht iſt; denn wenn du dich deſſen" u. ſ. w.) zu verwandeln ſeien, vermuthlich weil er glaubt daß Kteſippos nach ſeinem §. 32 erhobenen und bisher auch nicht einmal dem Scheine nach wirklich widerlegten Einwand unmöglich die Frage des Sophiſten ohne Weiteres ſo beantworten konnte; allein ſo wie hier die Frage geſtellt iſt hat dieß nichts Wunderbares. Man muß das εἰσὶν ἑκάστῳ (oder ἑκάστων) τῶν ὄντων λόγοι; nur richtig faſſen und nicht mit Schleiermacher u. A. überſetzen: „man kann doch über alle Dinge ſprechen?"

[1]) Zu μηδένα iſt λόγον zu ergänzen. Das in der vorigen Anm. hervorgehobene Mißverſtändniß ſetzt ſich darin fort daß Schleiermacher und alle Andern vielmehr die Stelle ſo wiedergeben: „daß Niemand ſpricht wie Etwas nicht iſt" und Badham demzufolge μηδὲν hinter μηδένα einſchiebt, was bei dieſer Auffaſſung allerdings nöthig wäre.

[2]) λέγοντες ſtatt γνόντες nach Heindorf aus Vatic. r. und Vindob. mit Stallbaum, Hermann, Baiter, Hirſchig, Badham, und τὸν τοῦ nach Heindorf ſtatt τοῦ mit Beck, Winckelmann, Hirſchig und Badham.

dieſem Gegenſtand zugehörige Ausſage thut, werden wir etwa dann einander widerſprechen? Oder hat da nicht vielmehr Keiner von uns Beiden überhaupt des Gegenſtandes Erwähnung gethan?

Auch das gab der Andere zu.

Oder endlich, ſchloß Dionyſodoros, wenn ich die dem Gegenſtand zugehörige Ausſage thue, du aber eine andere einem andern zugehörige, widerſprechen wir dann einander? Oder ſpreche dann nicht vielmehr überhaupt nur ich von dem Gegenſtand, du aber ſprichſt ganz und gar nicht einmal von ihm? Und wie kann nun wohl Der welcher gar nicht von Etwas ſpricht Demjenigen widerſprechen welcher davon ſpricht?

15. (§. 36b.) Und Kteſippos verſtummte, [1]) ich aber war verwundert über dieſe Beweisführung und ſprach: wie meinſt du Das, Dionyſodoros? Ich habe dieſe Behauptung in der That ſchon vielfältig und von Vielen verfechten hören, und immer hat ſie mich in Verwunderung geſetzt. Denn auch Protagoras und ſeine Schüler führten dieſen Satz gar häufig im Munde und noch Aeltere; [2]) mir aber ſchien Das immer an ihm verwunderſam daß er nicht bloß alle Anderen zu Boden wirft, ſondern auch ſich ſelbſt. [3]) Seine eigentliche Bedeutung aber, denke ich, werde ich

---

[1]) Der Bodl. und Vatic. Θ haben aber ἔλεγεν ἔν. Darnach vermuthet Badham anſprechend ἐγέλασεν „lachte".

[2]) Vgl. Kratyl. p. 429, S. 112 der Ueberſ. Nämlich wenigſtens der Sache nach ſchon Parmenides, ſ. Sophiſt. p. 237 ff., S. 353 ff. der Ueberſ. Zeller, Phil. d. Gr. 2. A., I. S. 398. Ueber Protagoras ſ. beſ. den Dialog ſeines Namens und dazu Anm. 6 und Theait. p. 152—186.

[3]) Vgl. §. 40 u. 75. Theait. p. 170 B – 171 C. S. 211—213 der Ueberſ.

jetzt von dir am Besten erfahren. (§. 37.) Man kann nichts Unwahres reden, das ist die Bedeutung dieses Satzes, nicht wahr? Vielmehr man redet entweder, und dann redet man auch Wahres, oder man redet überhaupt nicht?

Er gab Das zu.

Ist nun aber etwa zwar Das unmöglich, Unwahres und Falsches zu reden, wohl aber möglich es sich vorzustellen?

Nein, auch Das nicht, lautete seine Antwort.

Es gibt also, sprach ich, überhaupt keine falsche Vorstellung?

Nein, versetzte er.

Also auch keinen Unverstand und keine unverständigen Menschen. Denn was sollte sonst Unverstand, falls es überhaupt einen solchen gibt, heißen als sich eine falsche Vorstellung von den Gegenständen machen?

Ganz richtig, antwortete er.

Es gibt also wirklich so Etwas nicht? fragte ich.

Nein, erwiderte er.

Sagst du das nur, Dionysodoros, um so zu reden und eine absonderliche Behauptung aufzustellen, oder ist das wirklich deine Meinung, daß kein Mensch unverständig sei?

Nun, entgegnete er, so widerlege du es doch!

Wie! Kann es denn nach diesen deinen Sätzen ein Widerlegen geben, wenn doch eben Niemand etwas Unwahres und Unrichtiges behauptet?

Nein, fiel Euthydemos drein, so Etwas gibt es nicht.

Also hat mich wohl auch, warf ich ein, [1]) Dionysodoros eben nicht aufgefordert ihn zu widerlegen?

---

[1]) ἔφην ἔγω aus Paris. E und Urbin. k statt ἔφη, ἐγὼ mit Hermann und Baiter. Die Aenderung von Badham φήμ᾽ ἐγώ, bei welcher auch diese Worte dem Euthydemos angehören würden „und mithin hat dich Dionysodoros eben auch gar nicht aufgefordert" u. s. w. ist handgreiflich unnöthig.

Wie kann man denn Jemanden zu Etwas auffordern was gar nicht ist?

Nun, auch aufgefordert, war meine Antwort, lieber Euthydemos, vermag ich solche hochweise und vortreffliche Dinge nicht recht zu fassen, [1]) sondern begreife etwas schwer, [2]) und wenn ich daher jetzt vielleicht eine etwas plumpe Frage thun werde, so habe Nachsicht mit mir. (§. 38.) Sieh einmal, wenn es eine falsche Aussage und falsche [p. 287] Vorstellung und Unverständigkeit nicht gibt, dann ist doch wohl auch kein Fehlgreifen beim

---

[1]) Der Bodl. hat οὐδὲ κελεύεις ὅτι ἦν δ᾽ ἐγὼ. ὦ εὐθύδημε... πάνυ, die meisten andern Handschriften bloß ὦ Εὐθύδημε... οὐ πάνυ, und letztern folgen die meisten Herausgeber; meine Uebersetzung dagegen schließt sich an Badham an, welcher jene Lesart der besten Handschrift κελεύεις ὅτι in κελευσθείς ändert, obwohl dabei die Entstehung des ὅτι unerklärlich bleibt und selbst der Gedanke nicht untadlig ist, so daß doch vielleicht noch etwas Anderes hinter dieser Lesart steckt. Jedenfalls verfehlt ist der von Hermann und Baiter gebilligte Verbesserungsversuch derselben am Rande des Vindob.: σὺ δὲ κελεύεις κ. τ. λ., nach welchem Euthydemos fortfährt: „Oder machst du solche Aufforderungen?" und Sokrates erwidert: „Ja, war meine Antwort, weil ich, lieber Euthydemos, nicht vermag" u. s. w.; denn einmal sehe ich nicht ein wie Sokrates solche Aufforderungen zu machen behaupten und dieß so begründen könnte, und sodann bleibt ja auf diese Weise das οὐ vor πάνυ stehen, dessen Weglassung im Bodl. und Vatic. Θ doch gerade charakteristisch ist.

[2]) παχέως aus Vatic. r und Vindob. nach Buttmann statt ταχέως mit allen Neuern außer Schleiermacher, Bekker und Winckelmann.

Handeln möglich? Denn wenn Jemand Etwas thut, so verfehlt er doch wohl unmöglich Das was er thut. Nicht wahr, so werdet ihr behaupten?

Ja wohl, antwortete er.

Nun da kommt denn jetzt, fuhr ich fort, meine plumpe Frage. Wenn denn doch keiner von uns Menschen weder im Handeln noch im Reden noch im Denken fehlgreift, beim Zeus! wie steht es denn mit euch, wenn die Sache sich so verhält, wen zu belehren seid denn ihr hierher gekommen? Erklärtet ihr nicht vorhin daß ihr am Besten von allen Menschen die Tugend und Tüchtigkeit mitzutheilen verständet einem Jeden welcher sie lernen wolle?

16. Ei, Sokrates, fiel jetzt Dionysodoros ein, bist du denn noch so altväterisch daß du uns jetzt wieder Das zu Gedächtniß führst was wir vorher gesagt haben? Am Ende brächtest du auch Das was ich vor einem Jahre gesagt habe jetzt wieder vor, mit Dem aber was ich gegenwärtig sage weißt du wohl Nichts anzufangen?

Ja, das ist auch freilich sehr schwer, erwiderte ich, und kein Wunder. Sind es ja doch auch hochweise Männer die es aussagen. Denn sehr schwer ist es auch (nur) mit diesem deinem letzten Ausdrucke Etwas anzufangen; denn was willst du eigentlich damit sagen, ich wisse Nichts damit anzufangen, Dionysodoros? Oder heißt dieß nicht offenbar, ich wisse es nicht zu widerlegen? Drum sprich, was will dieser dein Ausdruck sonst sagen, ich wisse Nichts mit deinen Behauptungen anzufangen?

(§. 39.) Aber mit Dem, versetzte er, was du da sagst ist es gar nicht [1]) schwer Etwas anzufangen. Denn antworte mir nur einmal!

[1]) τούτῳ γ' οὐ nach Badham. Der Bodl. und Vatic. Θ haben τοῦτο τό, was Bekker, Stallbaum und Hirschig aufgenommen haben, die übrigen Handschriften τούτῳ τῷ, wonach die Zürcher und Hermann τούτῳ τοι schreiben, Schleiermacher und Winckelmann bloß τούτῳ. Dies Alles gibt aber gerade das Gegentheil des erforderlichen Sinnes, man müßte es denn ironisch nehmen: „Aber mit Dem was du da sagst ist (also auch wohl) gar schwer Etwas anzufangen," wozu, abgesehen von allem Andern, das folgende „denn antworte u. s. w." nicht stimmt.

Ehe du deinerseits mir geantwortet hast, Dionysodoros? fragte ich.

Willst du mir nicht antworten? versetzte er.

Begehrst du denn das auch mit Recht?

Gewiß, antwortete er.

Aus welchem Grunde denn? versetzte ich; doch was frage ich? Offenbar aus keinem anderen, als weil du als ein im Reden vielgewandter und hochweiser Mann jetzt zu uns gekommen bist und wohl weißt wann es an der Zeit ist zu antworten und wann nicht. Deßhalb antwortest du mir denn jetzt auch nicht das Geringste, weil du wohl weißt daß es jetzt für dich nicht an der Zeit ist.

Du machst leeres Geschwätz, erwiderte er, statt mir zu antworten, und wenn du mich wirklich für einen weisen Mann hältst, mein Guter, so folge mir auch und antworte.

Ich werde wohl müssen, versetzte ich, scheint es, denn du hast ja zu befehlen. So frage mich denn.

Kann denn auch das Unbeseelte [1]) Etwas sagen wollen? oder muß Dasjenige was dies thun soll beseelt sein?

Das Letztere.

[1]) Das von Badham mit Recht in eckige Parenthesen eingeklammerte τὰ νοοῦντα mußte unübersetzt bleiben. Auch hat er mit Recht τὰ vor ψυχὴν ἔχοντα eingefügt.

Kennſt du denn irgend einen Ausdruck der beſeelt wäre?

Nein, beim Zeus! ich nicht.

(§. 40.) Was fragteſt du mich dann eben, was jener mein Ausdruck ſagen wolle?

Was kann es ſonſt ſein, als daß ich fehlgriff in Folge meiner Einfalt? Oder griff ich etwa nicht fehl, ſondern habe ich auch damit das Richtige geſagt, wenn ich behauptete daß auch Ausdrücke können Etwas ſagen wollen? Meinſt du daß ich da fehlgegriffen habe oder nicht? Denn habe ich nicht fehlgegriffen, ſo kannſt du mich ja auch nicht widerlegen, ein ſo weiſer Mann du auch biſt, und kannſt Nichts mit dieſer meiner Ausſage anfangen; habe ich aber fehlgegriffen, dann haſt du wiederum nicht Recht mit deiner Behauptung, man könne gar nicht fehlgreifen. [p. 288.] Und Dies bemerke ich (doch wohl) nicht gegen Das was du vor einem Jahre behauptet haſt. Und ſo ſcheint denn, ſprach ich weiter, Dionyſodoros und Euthydemos, es mit dieſem Satze noch immer auf dem alten Flecke zu bleiben, und er ſcheint noch immer eben ſo wie vor Alters [1]), indem er Andere zu Boden wirft, ſelber mit zu Boden zu fallen, und ſelbſt eure Kunſt, die doch ſo bewundernswürdig iſt in der Genauigkeit ſich auszudrücken, ſcheint noch [2]) kein Mittel dagegen gefunden zu haben daß ihm Solches begegne.

Und Kteſippos fügte hinzu: ja Verwunderſames redet ihr wirklich, ihr thuriſchen oder chiiſchen Männer, oder wie und nach welcher Heimath ihr euch lieber nennen hört; denn auf leeres Gefaſel kommt es euch dabei gar nicht an.

(§. 41.) Ich nun, in der Furcht es möchte Dies zu weiterem

[1]) S. §. 36 z. E., vgl. auch §. 75.

[2]) πω nach Ficinus ſtatt που mit Heindorf, Hermann und Badham.

Geſchimpfe führen, beſänftigte den Kteſippos von Neuem, indem ich zu ihm ſprach: Kteſippos, worauf ich vorhin [1]) ſchon den Kleinias aufmerkſam machte, eben darauf mache ich auch dich aufmerkſam. Du verſtehſt die Weisheit dieſer Fremden nicht, wie wunderbar ſie iſt. Sie wollen uns dieſelbe nur nicht im Ernſte zeigen, ſondern gehen gerade ſo zu Werke wie Proteus [2]), der ägyptiſche Sophiſt, und machen uns lauter Gaukeleien vor. Drum wollen wir unſererſeits es denn (auch) machen wie Menelaos [3]) und die Männer nicht loslaſſen, bis ſie uns Dasjenige zeigen womit es ihnen wirklich Ernſt iſt. Denn ich glaube, wir werden etwas Wunderherrliches von ihnen zu hören bekommen, wenn ſie nur erſt wirklich anfangen Ernſt zu machen. Wir wollen ſie bitten und anflehen und ihnen gute Worte geben daß ſie uns Dies wirklich hören laſſen, und mir ſcheint es gut wenn ich ſelber ihnen von Neuem ein Beiſpiel davon gebe, von welcher Beſchaffenheit Dasjenige iſt was uns hören zu laſſen ich ſie anflehe. Ich will alſo verſuchen da wo ich vorhin meine Auseinanderſetzung abbrach wieder anzuknüpfen und das ſich zunächſt daran Anſchließende, ſo weit ich es vermag, durchzugehen, ob ich ſie etwa dadurch herauszulocken vermag, und ob ſie dann nicht vielleicht aus Mitleid und Erbarmen mit mir, wie ich mich anſtrenge und die Sache ernſt nehme, auch ihrerſeits Ernſt machen.

17. Und du, Kleinias, fuhr ich fort, erinnere mich daran wo wir vorher abbrachen. (§. 42.) Wenn ich mich nicht irre, blieben wir etwa dabei ſtehen: wir waren zuletzt dahin übereingekommen, man müſſe nach der Weisheit ſtreben, nicht wahr?

[1]) §. 17.

[2]) und [3]) Homer Odyſſ. IV, 354 ff.

Ja, versetzte der Knabe.

Das Streben nach Weisheit aber ist das Streben nach einer Erkenntniß, nicht wahr? sprach ich.

Ja, antwortete er.

Welche Erkenntniß müssen wir nun aber wohl besitzen um die rechte zu haben? Nicht wahr, so viel steht schlechthin fest: die welche uns Etwas nützt?

Freilich, entgegnete er.

Könnte es uns nun wohl Etwas nützen wenn wir verständen umherzuziehen und ausfindig zu machen wo in der Erde das meiste Gold vergraben liegt?

Nun, vielleicht wohl, erwiderte er.

Aber, warf ich ein, ich habe dir vorher ja schon nachgewiesen daß es uns noch gar Nichts nützte, wenn uns auch ohne Weiteres und ohne daß wir erst in der Erde nachzugraben brauchten Alles zu Gold würde, dergestalt daß, selbst wenn wir die Steine zu Golde zu machen verständen, [p. 289.] uns diese Wissenschaft noch zu gar Nichts hülfe; denn es ergab sich uns ja daß, wenn wir das Gold nicht zu gebrauchen verständen, dasselbe uns zu Nichts nütze sei. Oder erinnerst du dich Dessen nicht mehr?

Ja wohl, antwortete er, erinnere ich mich Dessen noch.

Und auch kein anderes Wissen, wie es scheint, bringt uns irgend einen Nutzen, weder die Erwerbskunde noch die Heilkunde noch auch irgend eine andere Wissenschaft, welche [1]) zwar Etwas hervorzubringen, aber das Hervorgebrachte nicht zu gebrauchen versteht. Ist's nicht so?

Er stimmte bei.

---

[1]) Besser wohl ᾗ τις (statt ἥτις) nach Heindorf mit Winckelmann: „durch welche man".

Und wenn es eine Wissenschaft gäbe die uns unsterblich machte, ohne daß mit ihr das Wissen verbunden wäre die Unsterblichkeit auch zu gebrauchen, selbst diese dürfte zu Nichts nütze sein, wenn anders [1]) man nach Dem schließen darf worüber wir übereingekommen sind.

In allen diesen Stücken nun waren wir gleicher Meinung.

(§. 43.) Einer solchen Wissenschaft also bedürfen wir, schöner Knabe, sprach ich, in welcher die Erkenntniß Dessen wie man [2]) hervorbringen und wie das Hervorgebrachte gebrauchen muß zusammenfällt.

Das ist klar, sagte er.

Weit gefehlt also, wie es scheint, daß wir, wenn wir geschickte Leiermacher wären, (damit) auch einer solchen Kunde theilhaftig sein würden. [3]) Denn beim Leierverfertigen ist ja eine andere die hervorbringende und eine andere die gebrauchende Kunst, und Beides sind verschiedene, obgleich sie sich auf denselben Gegenstand

---

[1]) εἶναι εἰ nach Hermann (nachdem schon Heindorf εἶναι vermißte) für εἴ τι δεῖ, und dann δεῖ aus dem Bodl. hinter τεκμαίρεσθαι, während Badham, wie früher Heindorf, meint vor ἔοικεν sei ὡς ausgefallen: „selbst diese wäre, wie es scheint, zu Nichts nütze, wenn anders man irgend" u. s. w.

[2]) ἐπίστασθαι καὶ τὸ nach Hirschig mit Badham statt καὶ τὸ ἐπίστασθαι.

[3]) Schleiermacher, Bekker, Hermann, Badham nach Heindorf aus Ficinus: δεῖν statt δεινούς: „daß wir (zu diesem Zwecke) Leiermacher und der diesen zukommenden Kunde theilhaftig sein müßten." Aehnlich Heusde: δεῖν δεινοὺς. Aber die Unhaltbarkeit hievon hat Winckelmann gezeigt, so daß vielmehr mit Stallbaum der Ausfall von ὄντας anzunehmen ist.

beziehen, denn Leiermachen und Leierspielen sind doch wohl zwei ganz verschiedene Dinge. Nicht so?

Er gab mir Beifall.

Und auch die Kunde des Flötenmachens ist offenbar nicht diejenige deren wir bedürfen, denn mit ihr steht es eben so?

Das war auch seine Meinung.

Ist denn bei den Göttern! fuhr ich fort, wenn wir die Kunst lernten Reden zu machen, diese etwa diejenige deren Besitz uns nöthig erschien um zur Glückseligkeit zu gelangen?

Ich glaube es nicht, versetzte Kleinias.

Nun, woraus schließest du das? fragte ich.

Ich sehe, antwortete er, daß es Leute gibt welche Reden zu machen, aber diese ihre eigenen Reden, die sie selber gearbeitet haben, nicht zur Anwendung zu bringen verstehen, gerade so wie die Leiermacher nicht verstehen ihre Leiern zu spielen, sondern daß auch in diesem Falle Andere weit besser vermögen von den Reden welche jene gearbeitet haben Gebrauch zu machen, während sie [1]) doch selber Reden auszuarbeiten unvermögend sind. Es ist also klar daß auch bei den Reden die Kunst des Hervorbringens und die des Gebrauchens aus einander fallen.

(§. 44.) Nun, du schließest, wie mich dünkt, versetzte ich, mit Grund hieraus daß auch die Kunst Reden auszuarbeiten nicht diejenige ist deren Besitz die Glückseligkeit verleiht. Und doch glaubte ich, hier würde uns jene Erkenntniß, nach welcher wir nun schon so lange suchen, zu Tage treten. Denn mir erscheinen jene Männer [selber] [2]) welche Reden schreiben, so oft ich mit ihnen in

[1]) Wohl οἱ nach Routh mit Schleiermacher, Heindorf, Bekker, Hirschig und Badham statt οἱ.

[2]) Statt αὐτοὶ schreibt Hirschig nach Heindorf mit gutem Grunde οὗτοι, weßhalb ich das „selber" eingeklammert habe. Badham erklärt αὐτοὶ οἱ λογοποιοὶ für ein Einschiebsel, was höchstens in Bezug auf οἱ λογοποιοὶ möglich ist.

Berührung komme, stets als gar gewaltig weise Leute, lieber Kleinias, und ihre Kunst selber als eine gar erhabene und göttergleiche. Und das ist denn freilich auch kein Wunder, denn sie ist ein Theil der Besprechungskunst und gibt der (sonstigen) Besprechungskunst wenig nach. [p. 290.] Denn die letztere wirkt besänftigend auf Schlangen, Spinnen, Skorpionen und alle anderen Thiere und Uebel, jene aber besänftigend und bezaubernd auf die Mitglieder der Gerichtshöfe und der Volksversammlung und aller anderen Versammlungen. [1]) Oder bist du, fragte ich, anderer Meinung?

Nein, erwiderte er, sondern du scheinst mir ganz Recht zu haben.

Wohin sollen wir uns also, fuhr ich fort, jetzt noch wenden, zu welcher Kunst?

Ich weiß es nicht, sagte er.

Aber ich, sprach ich, glaube die gesuchte Kunst gefunden zu haben.

Und welche ist es? fragte Kleinias.

Die Kunst des Feldherrn, antwortete ich, scheint mir vor allen anderen diejenige Kunst zu sein durch deren Besitz man zur Glückseligkeit gelangt.

Mir aber scheint sie das nicht.

Wie? fragte ich.

Nun, sie ist doch wohl eine Kunst auf Menschen Jagd zu machen.

[1]) Vgl. Gorg. p. 454 E. ff., S. 277 f. der Uebers.

(§. 45.) Und wie nun weiter? fragte ich.

Keine Art von Jagd,[1]) fuhr er fort, reicht weiter als eben darauf, den betreffenden Gegenstand zu erjagen und zu erbeuten. Haben aber Diejenigen welche sie betreiben eben diesen Gegenstand auf welchen sie Jagd machen erbeutet, so sind nicht sie es die ihn zu gebrauchen verstehen, sondern die Jäger und Fischer übergeben zu diesen Zwecken den Köchen ihren Fang; und die Geometer, Astronomen und Arithmetiker — denn auch diese sind eine Art von Jägern, weil sie alle die Dinge nicht (erst) machen, sondern nur ihnen nachspüren[2]) — auch diese alle also verstehen nur einen Fang zu thun, nicht aber den weiteren Gebrauch von demselben zu machen, vielmehr, so viel ihrer nicht ganz und gar unverständig sind, überliefern sie doch wohl ihre Entdeckungen den Dialektikern zum Gebrauch.[3])

[1]) αὐτῆς ist entschieden falsch, und der Vorschlag von Badham χρεία oder ὠφέλεια hinzuzusetzen kann daher zu Nichts helfen. Orelli vermuthet ἄσκησις, besser Heindorf δύναμις oder ἀπάσης. Winckelmann sucht die handschriftliche Lesart durch folgende Erklärung zu halten: „Keine Art von Jagdkunst reicht weiter als die Jagdkunst selbst, nämlich als darauf" u. s. w. Zur Sache vgl. Sophist. p. 219.

[2]) Das von Badham als falscher Zusatz erkannte τὰ διαγράμματα mußte, weil sinnstörend, einfach unübersetzt bleiben. Denn es gibt einen ganz verkehrten Gedanken, wenn Kleinias gesagt hätte: „weil sie alle die Figuren nicht machen, sondern den Dingen (dem Seienden) nachspüren." Nach Tilgung des Einschiebsels mag auch die Lesart des Bodl., Vatic. Θ r und Vindob. ἕκαστα herzustellen sein: „weil sie alles Betreffende nicht (erst) machen, sondern (nur) dem (schon) Vorhandenen nachspüren."

[3]) Vgl. Staat VII p. 531 ff.

Gut, sprach ich, du schöner und gar kluger Kleinias, verhält es sich so?

Ja freilich.

Und auch die Feldherren, so redete er weiter, übergeben ganz auf die nämliche Weise, wenn sie eine Stadt erobert oder ein Heer gefangen genommen haben, dieselben sodann den Staatsmännern[1]); denn sie selbst wissen mit diesem ihrem Fange Nichts anzufangen, sondern es geht ihnen, denk' ich, gerade so wie den Wachtelfängern, welche die von ihnen gefangenen Wachteln sodann den Wachtelabrichtern übergeben. (§. 46.) Wenn wir also derjenigen Kunst bedürfen welche Dasjenige was sie erworben hat, sei es nun daß sie es hervorbrachte oder nur erjagte, zugleich auch zu benutzen versteht, und nur eine solche uns glückselig machen wird, so müssen wir, sprach er, eine andere suchen als die Feldherrnkunst.

18. Kriton. Wie sagst du, Sokrates, so hätte der junge Mensch gesprochen!

Sokrates. Glaubst du das denn nicht, lieber Kriton?

Kriton. Nein doch, beim Zeus! denn ich für mein Theil glaube, wenn er so gesprochen hat, daß er dann weder des Euthydemos noch irgend eines anderen Menschen zu seiner Ausbildnng bedarf.

Sokrates. Nun, nun beim Zeus! Da mag es ja vielleicht Ktesippos gewesen sein der es sagte und ich erinnere mich Dessen (nur) nicht (recht).

[p. 291.] Kriton. Ach was Ktesippos!

Sokrates. Nun, so viel weiß ich denn doch gewiß, daß es weder Euthydemos noch Dionysodoros war. Dann muß also

[1]) Vgl. Staatsm. p. 305 z. A. S. 530 der Uebers.

wohl, mein verehrteſter Kriton, ein Höherer [1]) dabei zugegen geweſen ſein, der dies ſprach, denn daß ich es gehört habe weiß ich mit Beſtimmtheit.

Kriton. Ja, beim Zeus! Sokrates, ein Höherer ſcheint es mir geweſen zu ſein, und zwar ein viel Höherer. [2]) Und auf welche Kunſt richtetet ihr denn hernach noch [3]) eure Nachforſchung? Und fandet ihr die, oder fandet ihr die nicht welche der Zweck eures Forſchens war?

(§. 47.) Sokrates. Ja, du Guter, wo ſollten wir ſie finden? Nein, es gieng uns dabei vielmehr ganz lächerlich und recht wie den Kindern die den Lerchen nachlaufen: bei einer jeden Wiſſenſchaft glaubten wir immer, nun hätten wir ſie gefaßt, immer aber flog ſie uns wieder davon. Was ſoll ich dir von allen unſern einzelnen Verſuchen berichten! Als wir aber an die Herrſcherkunſt [4]) kamen, und nun dieſe darauf anſahen ob ſie vielleicht diejenige ſei welche die Glückſeligkeit verleihe und zu Wege bringe, da geriethen wir dabei wirklich in ein wahrhaftes Labyrinth, denn da mußten wir, als wir ſchon am Ziele zu ſein glaubten, von Neuem wieder umwenden, und es zeigte ſich daß wir uns von Neuem gleichſam im Ausgangspunkte unſerer Unterſuchung be-

[1]) D. h. ein Gott. Kriton faßt dies in ſeiner Antwort aber nicht ſo auf, ſondern hält ſich ſcherzend an die wörtliche Bedeutung. S. d. folg. Anm.

[2]) Allem Anſchein nach will Kriton damit andeuten daß vielmehr Sokrates wohl ſelber dies geſagt oder doch dem Kleinias mehr in den Mund gelegt haben werde.

[3]) Beſſer wohl τινὰ nach Heindorf mit Winckelmann, den Zürchern, Hermann, Hirſchig, Badham: „Und richtetet ihr hernach denn noch weiter auf irgend eine Kunſt“ u. ſ. w.

[4]) Wörtlicher: „königliche Kunſt“.

fanden, und daß uns noch immer gerade ſo viel fehlte wie damals als wir unſere erſte Nachforſchung begannen.

Kriton. Wie konnte euch denn das begegnen, lieber Sokrates?

Sokrates. Ich will dir's ſagen. Natürlich dünkte uns doch die Staatskunſt und die Herrſcherkunſt Eine und dieſelbe zu ſein. [1])

(§. 48.) Kriton. Und nun weiter?

Sokrates. Und daß dieſer Kunſt die Feldherrnkunſt und alle andern Künſte alle diejenigen Werke zur Leitung übergäben, ſo dünkte es uns, deren Werkmeiſterinnen ſie ſelber ſind, indem nur jene ſie zu gebrauchen und anzuwenden verſtände. Klärlich däuchte uns daher dies diejenige zu ſein welche wir ſuchten und die Urheberin alles richtigen Handelns im Staate, und ſie ſchien uns geradezu allein nach jenen Verſen des Aeſchylos [2]) zu ſitzen an des Staates Steuer und ſo Alles ſteuernd und Alles lenkend Alles nützlich zu machen.

Kriton. Und war denn das nicht richtig von euch gedacht, Sokrates?

19. Sokrates. Du kannſt ſelbſt urtheilen, Kriton, wenn du mich anhören willſt. Nach dieſem bisherigen Ergebniß betrachteten wir demnächſt die Sache genauer etwa in folgender Weiſe: [3])

[1]) Vgl. Staatsm. p. 259, S. 444 der Ueberſ.

[2]) Im Anfang der Sieben gegen Theben.

[3]) ἀκούειν· μετὰ γὰρ τὰ ἔμπροσθεν συμβάντα αὖθις μετὰ ταῦτα aus dem Bodl. und andern Handſchriften mit Hermann, während die übrigen Herausgeber aus den andern Manuſcripten ſchreiben ἀκούειν καὶ τὰ μετὰ ταῦτα συμβάντα ἡμῖν· αὖθις γαρ δὴ πάλιν: „wenn du hören willſt, wie es

gut denn, wenn also die Herrscherkunst Alles zu leiten hat, fördert sie uns denn da nicht auch irgend ein Werk zu Tage oder gar keins? Nun, das muß sie doch wohl, sprachen wir zu einander. Und würdest du dich nicht auch dafür aussprechen, Kriton?

Kriton. Allerdings.

Sokrates. Und was würdest du denn nun wohl als ihr Werk bezeichnen? Wie wenn ich dich fragte: was für ein Werk bringt die Arzneikunst, indem sie alles Das leitet was sie zu leiten hat, zu Wege, würdest du da nicht sagen: die Gesundheit?

Kriton. Ja freilich.

(§. 49.) Sokrates. Und ferner eure Kunst, die des Landbaues, indem sie alles Das leitet worüber sie zu gebieten hat, was [für ein Werk] [1]) bringt die zu Stande, [p. 292] würdest du da nicht antworten, sie verschaffe uns unsere Nahrung aus den Gewächsen der Erde?

Kriton. In der That.

Sokrates. Und nun? Die Herrscherkunst, indem sie alles Dasjenige leitet was ihr zu Gebote steht, was bewirkt diese? Vielleicht bist du da um eine Antwort ziemlich verlegen.

Kriton. Ja beim Zeus, Sokrates!

Sokrates. Ergieng es uns doch eben so, lieber Kriton, aber so viel weißt du doch, daß sie, wenn sie die gesuchte Kunst sein soll, uns Nutzen verschaffen muß.

Kriton. Ja wohl.

Sokrates. Dann aber muß sie uns doch wohl irgend ein Gut gewähren.

---

uns weiter ergieng. Wir betrachteten nämlich wiederum die Sache" u. s. w.

[1]) Nach Hermann.

Kriton. Nothwendigerweise, lieber Sokrates.

Sokrates. Als das einzige (wahrhafte) Gut aber, darüber waren ja doch Kleinias und ich übereingekommen, sei nichts Anderes als eine gewisse Erkenntniß anzusehen.

Kriton. Ja, so sagtest du.

Sokrates. Alle anderen Werke also die man der Staatskunst zuschreiben könnte, und das möchten wohl gar viele sein, zum Beispiel den Bürgern Reichthum, ferner Freiheit, ferner Eintracht zu verschaffen — dies Alles ist, wie sich ergab, weder ein Gut noch ein Uebel, und es muß vielmehr dieselben weise, einsichtig und der Erkenntniß theilhaftig diejenige Kunst machen welche [1]) die sein soll die ihnen wahrhaften Nutzen bringt und sie glückselig macht.

(§. 50.) Kriton. So ist es. Wenigstens waret ihr vorher dahin übereingekommen, nach Dem was du mir über eure Unterredungen berichtet hast.

Sokrates. Macht denn nun die Staatskunst die Menschen weise und tugendhaft?

Kriton. Was steht Dem im Wege, lieber Sokrates?

Sokrates. Aber macht sie denn wirklich Alle und in allen Stücken tugendhaft? Und ist sie es wirklich welche uns jede Art von Wissen und Einsicht verleiht, auch die deren der Schuster und der Baumeister bedarf, und so überhaupt jede von anderer Art?

Kriton. Das glaube ich nicht, mein Sokrates.

---

[1]) ἥπερ nach Badham statt εἴπερ, wenn es nicht wegen des γοῦν („Wenigstens") in Kritons Erwiderung richtiger ist ἄν (am Leichtesten wohl hinter ποιεῖν) einzuschieben: „und sie müßte vielmehr dieselben weise, einsichtig und der Erkenntniß theilhaftig machen, wenn sie anders diejenige sein soll welche" u. s. w.

Sokrates. Sondern was für ein Wissen? und wozu soll uns dasselbe nützen? Denn von allen denjenigen Werken welche weder Güter noch Uebel sind soll es uns ja von keinem der Werkmeister sein und soll uns kein anderes Wissen mittheilen als eben sich selbst. So müssen wir denn doch angeben, worin es selber besteht und wozu es uns dienen soll. Sollen wir nun vielleicht sagen, lieber Kriton, es sei dasjenige Wissen vermöge dessen wir Andere tugendhaft und tüchtig zu machen im Stande sind?

Kriton. Allerdings.

Sokrates. Ja, aber worin sollen uns denn diese tüchtig und zu was nütze sein? Oder sollen wir wiederum sagen: dazu Andere tüchtig zu machen und diese Anderen abermals dazu wieder Andere? Worin sie denn aber tüchtig sind, das tritt uns ja dergestalt nie zu Tage, sofern wir ja von allen den Werken welche man der Staatskunst als die ihr eigenthümlichen zuzuschreiben pflegt Nichts wissen wollten, sondern wir kommen, wie das Sprüchwort sagt, immer wieder auf das alte Lied [1]) und, wie schon gesagt, es fehlt uns noch immer gerade so viel oder noch mehr daran

[1]) Wörtlicher: „sondern es findet auf uns ganz das Sprüchwort: Zeus' Sohn Korinthos seine Anwendung." Ueber dieses berichten die Scholien zu unserer Stelle: Korinthos, Sohn des Zeus, nannten die Korinther den Stammvater ihrer Stadt. Als die Megarer das Joch der Mutterstadt Korinth abgeschüttelt hatten, kam zu ihnen ein korinthischer Herold, der sie zur Rückkehr aufforderte unter beständigen Ausrufungen: „sonst wird Zeus' Sohn Korinthos euch bestrafen!" Die erzürnten Megarer riefen endlich: „haut ihn, haut ihn, des Zeus Sohn Korinthos!" den Herold nämlich. Dies ward zum Sprüchwort für Solche die immer von Neuem die alte Leier anstimmten. [Leipz. Ueberf.]

zu wissen, welches denn jene Erkenntniß sei die uns selig zu machen im Stande ist.

Kriton. Ja, beim Zeus! lieber Sokrates, ihr seid da, wie es scheint, sehr ins Gedränge gekommen.

(§. 51.) Sokrates. Ja wohl, mein Kriton, ich stimmte daher denn auch selber, da ich in eine solche Verlegenheit gerathen war, [p. 293] alle möglichen Tonarten an in den Bitten die ich an die beiden Fremden richtete, gleich als ob ich die Dioskuren zu Hilfe riefe, [1]) uns, mich und den Jüngling, aus diesem Wogendrange der Forschung zu retten und doch nunmehr in aller Weise Ernst zu machen und uns wirklich ernsthaft zu zeigen, welches denn diejenige Erkenntniß sei durch deren Erlangung wir den Rest unseres Lebens preiswürdig zubringen würden.

(§. 51b.) Kriton. Und wie nun? Erwies sich (jetzt) denn Euthydemos willig sie euch zu zeigen?

Sokrates. Wie anders, Freund? Und er begann gar hochsinnig folgendermaßen zu sprechen.

20. Soll ich, fragte er, Sokrates, dieses Wissen, um welches ihr nun schon so lange in Verlegenheit seid, dich lehren oder dir nachweisen daß du es schon besitzest?

O du selig zu preisender Mann, erwiderte ich, steht denn dieses Beides in deiner Macht?

Ja gewiß, versetzte er.

Nun, beim Zeus! sprach ich, dann weise mir nach daß ich

[1]) Die bekannten Söhne des Zeus und der Leda, Kastor und Polydeukes, die man in Seenöthen anzurufen pflegte. S. Preller a. a. O. II, S. 91 ff. Διοσκόρω nach Bekker mit Badham statt Διοσκούρων.

es schon besitze, denn Das ist weit leichter als wenn ich als ein schon so bejahrter Mann es noch erst lernen soll.

Wohlan denn, so antworte mir, sprach er. Gibt es Etwas was du weißt?

Ja wohl, antwortete ich, und zwar Mancherlei, doch nur von geringem Belange.

(§. 52.) Nun das genügt, erwiderte er. Hältst du es nun für möglich daß irgend Etwas von Dem was da ist eben Das was es ist zugleich [1]) auch nicht sei?

Beim Zeus, nein.

Und du gabst eben zu Etwas zu wissen? [2])

Das that ich.

Und wenn du nun weißt, bist du da nicht kundig?

Ja wohl, Dessen was ich weiß, allerdings.

Das macht keinen Unterschied. Und wenn du wirklich kundig bist, mußt du da nicht nothwendigerweise Alles wissen?

Nein, beim Zeus! antwortete ich, denn vieles Andere weiß ich ja nicht.

Aber wenn du irgend Etwas nicht weißt, dann bist du nicht wirklich kundig.

Ja, Freund, wandte ich ein, aber doch nur Dessen nicht was ich nicht weiß.

Bist du deßhalb weniger, entgegnete er, ein Unkundiger? Eben aber erklärtest du ja ein Kundiger zu sein. Und so wärest

[1]) ἅμα statt ἀλλὰ nach Hirschig mit Badham.

[2]) ἐπίστασθαι aus Venet. Σ, Florent. C und Correctur des Coislin. Γ statt ἐπίστασαι mit Bekker, Stallbaum, Hirschig, Badham.

du ja eben Das was du bist, und wärest es eben so zugleich auch wiederum nicht. [1])

Sei es denn, erwiderte ich Euthydemos! Denn, wie man wohl zu sagen pflegt, du weißt wie die Glocken läuten. [2]) Wie besitze ich denn also jenes Wissen nach welchem wir suchten? Nicht wahr, so: es ist unmöglich daß eben Dasselbe sei und auch nicht sei. Folglich wenn [3]) ich Eines weiß, so weiß ich auch Alles, denn ich kann ja nicht zugleich wissend und unwissend sein; und wenn ich Alles weiß, so besitze ich auch eben jenes Wissen? Nicht wahr, so meinst du's und Das ist deine Weisheit?

[1]) Wohl mit Recht vermuthet Badham den Ausfall von ὃς vor οὐκ εἶ: „eben Das was du bist, und eben so Das was du nicht bist, zugleich." — Nach Stallbaum wäre zu übersetzen: „wärest es auch zugleich wiederum nicht, und zwar Beides in gleicher Hinsicht," d. h. in Bezug auf Wissen oder Nichtwissen. Ist diese Auffassung von κατὰ ταὐτὰ die richtigere, so würde sich sehr die frühere Vermuthung von Schleiermacher: Ἢ καὶ κατὰ ταὐτὰ ἅμα, bei welcher diese Worte schon dem Sokrates angehören würden, empfehlen: „und wärest es auch wiederum nicht. — Aber Beides auch zugleich in der nämlichen Beziehung? Doch sei es, erwiderte ich" u. s. w.

[2]) Es hat mir nicht gelingen wollen eine der griechischen näherliegende oder überhaupt eine andere in den Zusammenhang passende sprüchwörtliche Redensart zu finden, die bei uns üblich wäre. Die Handschriften haben πάντα λέγεις „was du sagst ist eben Alles schön," was Winckelmann und Hermann vertheidigen. Die übrigen Herausgeber seit Stallbaum schreiben mit Recht nach Abresch παταγεῖς, wörtlich: „du klatschest ja schön".

[3]) Hinter εἰπερ scheint mir ἀρ' ausgefallen zu sein. Wenigstens ist diese Aenderung leichter als die von ἀδύνατόν ἐστι in ἀδύνατον ὄν, welche Badham vornimmt.

Na, nun widerlegst du schon [1]) dich selbst, Sokrates, antwortete er.

(§. 53.) Und geht dir das, fragte ich, Euthydemos, nicht etwa eben so? Und fürwahr, was mir gemeinsam mit dir und mit dem Dionysodoros da, jenem theuren Haupte, begegnet, Das soll mich für mein Theil gar nicht verdrießen. Denn sage mir, [2]) ihr Beide wißt ihr nicht auch Einiges von Dem was ist, und Anderes nicht?

Nein, keineswegs, Sokrates, antwortete Dionysodoros.

Wie sagt ihr, sprach ich, ihr wißt also gar Nichts?

Weit gefehlt! antwortete er.

Ihr wißt also Alles, fuhr ich fort, [p. 294] wenn anders ihr doch sonach irgend Etwas wißt.

Ja wohl Alles, war seine Antwort. Und du dazu, wenn du auch nur Eines weißt, so weißt du auch Alles.

O Zeus! sprach ich, was für ein wunderbares Ding und welch großes Gut [3]) läßest du da zu Tage treten! Geht es denn auch allen anderen Menschen eben so? wissen denn auch sie entweder Alles oder gar Nichts?

Ja, versetzte er [4]), denn sie sollen doch wohl nicht das Eine

[1]) ἤδη nach Badham statt γε δή. Doch scheint mir das γε δή, welches er richtig erklärt, auch an dieser Stelle nicht so ganz unpassend wie er meint: „du widerlegst dich ja selbst, Sokrates (so daß ich es nicht erst zu thun brauche)."

[2]) ἐπεὶ εἰπὲ nach Badham statt εἰπὲ „Sage mir".

[3]) Wenn nicht mit Badham ἀγαθόν καὶ für καὶ ἀγαθόν zu schreiben ist: „was für ein wunderbares und großes Gut."

[4]) Winckelmann und die Züricher vielleicht richtig mit den Handschriften ἔφην: „Denn (auch) sie können, fuhr ich fort, doch wohl nicht . . . Nichtwissende sein. Also wie steht's damit? fragte ich."

wissen und das Andere nicht wissen und so zugleich Wissende und Nichtwissende sein?

Also? fragte ich.

Also, erwiderte er, wissen sie Alles, wenn anders sie auch nur Eines wissen.

Nun, bei den Göttern! rief ich, Dionysodoros, nun ist es mir klar daß ihr es ernsthaft meint, und daß ich euch jetzt endlich dahin gebracht habe Ernst zu machen. Ihr Beide versteht (also) in der That Alles, also auch Zimmern und Schustern?

Ja wohl, antwortete er.

Und ihr versteht auch Schuhe zu flicken?

Ja, beim Zeus! und auch zu befohlen, war seine Entgegnung.

Und ihr wißt auch Dergleichen wie die Zahl der Sterne und der Sandkörner?

Ja wohl, versetzte er, glaubst du etwa, wir würden uns scheuen Das zu behaupten?

21. (§. 54.) Da fiel denn Ktesippos ein: beim Zeus! Dionysodoros, gebt mir doch einen solchen Beweis hiervon, der mich wirklich Dessen überführt daß ihr die Wahrheit sagt.

Und was für einen Beweis verlangst du denn? fragte Dionysodoros.

Weißt du auch wie viele Zähne Euthydemos hat, und Euthydemos, wie viele du?

Genügt es dir denn nicht zu hören, antwortete Dionysodoros, daß wir Alles wissen?

Keineswegs, versetzte der Andere, sondern nur dies Eine sagt uns noch und gebt uns so den Beweis davon daß ihr die Wahrheit sprecht! Und wenn ihr es uns dann gesagt habt, wie viele jeder von euch hat, und es sich zeigt daß ihr es wißt, indem wir nachzählen, dann wollen wir euch auch das Andere glauben.

Da sie Das nun für Spott hielten, so wollten sie sich darauf nicht einlassen, aber bei allem Einzelnen nach welchem Ktesippos sie fragte blieben sie immer dabei stehen Alles zu wissen. Denn Ktesippos hielt nun mit Nichts mehr zurück, und es blieb zuletzt Nichts mehr, auch das Allerunschicklichste, wornach er sie nicht gefragt hätte ob sie es wüßten und verständen. Sie aber giengen immer ganz tapfer den Antworten, wie wilde Schweine ihren Angreifern, zu Leibe und erklärten stets, ja sie wüßten es; (§. 55) so daß ich denn zuletzt selber, lieber Kriton, vor Unglauben mich nicht enthalten konnte zu fragen [1]) ob Dionysodoros auch zu tanzen verstehe? [2])

Ja wohl, antwortete dieser.

Doch wohl nicht, fuhr ich fort, auch in diesen deinen Jahren noch über Schwertern dich zu überschlagen und über der Scheibe dich zu drehen? [3]) So weit bist du [4]) doch wohl nicht mit deiner Weisheit gediehen?

[1]) In den Handschriften steht „den Euthydemos zu fragen"; aber ich folge gleich Badham der Verbesserung Hermanns, der τὸν Εὐθύδημον in eckige Parenthesen geschlossen hat. Schon Heindorf vermuthete eine derartige Verderbniß an dieser Stelle, war aber geneigt vielmehr ὁ Διονυσόδωρος für unecht zu erklären.

[2]) Warum wird gerade in Bezug auf Dionysodoros und nicht auf Euthydemos diese Frage gestellt? Theils wohl weil jener der ältere von Beiden ist (§. 29) und von ihm daher solche körperliche Kunstfertigkeiten noch weniger als von diesem zu erwarten sind, theils aber vielleicht auch aus dem in der Einl. S. 718 f. vermutheten Grunde.

[3]) Vgl. Xenoph. Gastm. 2, 11. 7, 2.

[4]) Heindorf, Schleiermacher, Bekker, Stallbaum, Hirschig fälschlich ἦκει nach Ficinus, doch zweifelte nach dem vorhin Bemerkten schon Heindorf an der Richtigkeit dieser Lesart.

Es gibt Nichts was ich nicht verstände, erwiderte er.

(§. 55.) Nun sagt einmal, fragte ich weiter, versteht ihr denn bloß gegenwärtig Alles oder ist dies schon immer der Fall gewesen?

Schon immer, war seine Antwort.

Auch schon als ihr noch Kinder waret und gleich nach eurer Geburt?

[p. 295.] Ja freilich, versetzten sie beide zugleich.

Uns schien das Ding nun unglaublich zu sein.

Euthydemos aber sprach: du glaubst Das wohl nicht, Sokrates?

Je nun, überaus weise Männer seid ihr ja natürlich. [1])

Nun, erklärte Euthydemos, wenn du mir nur antworten willst, so werde ich dir beweisen daß auch du diese wunderbaren Dinge von dir selber zugestehst.

Gut, entgegnete ich, Dessen lasse ich mich sehr gern überführen. Denn wenn ich mir selber Dessen gar nicht bewußt bin irgend welche Weisheit zu besitzen, du aber mir nun nachweisest

[1]) Winckelmann und nach ihm Stallbaum und die Zürcher ὅ τι statt ὅτι: „Nein, wenn ich euch auch alle Weisheit zutraue, worin es nur immer glaublich ist." S. aber dagegen Hermanns Vorr. Doch sind andererseits Heindorfs Bedenken gegen die von mir übersetzte Lesart nicht ohne Grund, die ihn bewogen εἰδέναι statt εἶναι zu vermuthen: „Nein, doch müßt ihr ja als weise Leute natürlich dies wissen," was aber ihn selbst nicht recht befriedigte. Ob man das handschriftliche ἐγώ mit Winckelmann und Hermann beseitigen oder nach Cornarius mit den übrigen Herausgebern ἦν δ' vor dasselbe einschieben soll: „Je nun, sprach ich" u. s. w., ist schwer zu entscheiden. Vielleicht liegt, wie schon Heindorf muthmaßte, eine tiefere Verderbniß zu Grunde.

daß ich Alles weiß und verstehe und es immer gewußt und verstanden habe, welchen größeren Fund könnte ich in meinem ganzen Leben machen!

22. So antworte mir denn, sagte er.

(§. 56.) Frage nur, ich bin gern dazu bereit.

Also, hub er an, Sokrates, bist du irgend eines Gegenstandes kundig oder nicht?

Nun ja, das bin ich.

Wodurch du nun seiner kundig bist, vermöge Desselben kennst du ihn auch? oder vermöge eines anderen?

Das Erstere, denn ich denke, du meinst die Seele; oder meinst du die nicht?

Schämst du dich nicht, Sokrates! du erwiderst Fragen durch Gegenfragen!

Gut, sagte ich, aber wie soll ich es denn machen? Denn ich will es (gern) so machen wie du mir's befiehlst. Wenn ich (also) nicht verstehe wornach du fragst, befiehlst du mir da (wirklich dennoch) zu antworten und nicht erst nachzufragen?

Nun, du denkst dir doch wohl Etwas bei Dem, entgegnete er, was ich frage?

Das freilich, erwiderte ich.

So antworte mir nach Dem was du dir denkst.

Wie nun aber, wandte ich ein, wenn du etwas ganz Anderes im Sinne hast als was ich mir denke, und ich nur nach dem Letzteren antworte, genügt es dir da wenn meine Antwort so gar nichts zur Sache Gehöriges beibringt?

Mir allerdings, versetzte er, dir aber nicht, wie es scheint.

Nun, beim Zeus! sprach ich, so werde ich demgemäß dir auch nicht eher antworten bevor ich gehörig nachgefragt habe.

Ja, sprach er, du willst nur eben nicht nach Dem was du dir

denkst antworten, weil du ein ewiger Schwätzer bist und ungebührlich albern.

Da merkte ich denn daß er mir böse ward, weil ich den Gegenstand seiner Fragen erst klar auseinanderlegen wollte, während er doch eben die Absicht hatte mich zu fangen, indem er mich mit Worten umstellte. Ich wurde also Dessen eingedenk daß auch Konnos mir jedesmal böse wird wenn ich ihm nicht nachgebe, und dann auf mich als auf einen ungelehrigen Schüler weniger Sorgfalt verwendet [1]); (§. 57) und da ich mir nun vorgenommen hatte auch beim Euthydemos mich in die Schule zu begeben, so glaubte ich ihm nachgeben zu müssen, aus Furcht, er möchte mich sonst für unbeholfen halten und mich nicht als Schüler annehmen. Ich sprach daher zu ihm: nun, wenn du glaubst, Euthydemos, ich müsse es so machen (wie du willst), so soll es geschehen; denn du verstehst jedenfalls als Sachverständiger besser die Kunst der Unterredung als ich, der ich eben nur ein Laie in ihr bin. [2]) Beginne also deine Fragen nur wieder von vorne.

Antworte mir denn, sprach er, von Neuem: weißt du Das was du weißt vermöge Etwas oder nicht?

Ja allerdings, versetzte ich, vermöge der Seele.

[p. 296.] Antwortet Der, rief er, schon wieder mehr

---

[1]) Vgl. die Anm. zu §. 4.

[2]) Wenn nicht ἢ ἐγὼ als Glosse zu beseitigen ist: „denn du weißt jedenfalls besser wie man sich unterreden muß; bist du ja doch ein Kunstverständiger und ich nur ein Laie." S. Cobet, Novae lectiones p. 68 f. Die Erklärung und Construction von Winckelmann und Stallbaum „denn du verstehst dich jedenfalls besser auf die Unterredungen als ich, der ich nur die Kunst eines Nichtkunstverständigen besitze" verdient schwerlich Beifall.

als ich ihn frage! Ich frage dich ja nicht, vermöge weſſen, ſondern nur ob du vermöge Etwas weißt.

Ja, ſagte ich, da habe ich in meiner Einfalt wieder mehr als das Erforderliche geantwortet. Doch verzeihe mir, ich will dir nun auch ganz einfach antworten, daß ich [immer] [1]) vermöge Etwas weiß was ich weiß.

Und weißt du, fuhr er fort, immer vermöge Deſſelben? oder nur zuweilen und zuweilen vermöge eines Anderen?

Immer, wenn ich überhaupt weiß, verſetzte ich, vermöge eben dieſes Selbigen.

Kannſt du es denn gar nicht laſſen, rief er, immer Etwas hinzuzuſetzen?

Ich that es ja nur damit uns nicht dieſes Immer einen Streich ſpiele.

Nun, uns gewiß nicht, war ſeine Antwort, ſondern wenn ja, ſo doch nur dir. Aber antworte mir! Alſo immer weißt du vermöge dieſes Selbigen?

(§. 58.) Immer, entgegnete ich, wenn ich denn doch jenes Wenn weglaſſen ſoll.

Alſo immer weißt du vermöge dieſes Selbigen. Indem du aber immer weißt, weißt du da Einiges von Dem was du weißt [2]) vermöge ſeiner und Anderes vermöge eines Anderen, oder Jedes [3]) vermöge ſeiner?

---

[1]) Nach Hermann mit Baiter, Hirſchig, Badham. Auch in zwei guten Handſchriften (Vatic. r und Vindob.) fehlt dies ἀεὶ.

[2]) ὧν ſtatt ᾧ nach Badham.

[3]) ἅπαντα ſtatt πάντα nach Badham.

Jedes, antwortete ich, was ich überhaupt weiß [1]), vermöge ſeiner.

Da haben wir's, ſprach er, da kommt wieder gerade ſo ein Zuſatz.

Nun wohl, ſagte ich, ich laſſe es weg jenes „was ich überhaupt weiß."

Du brauchſt gar Nichts wegzulaſſen, antwortete er, ich verlange es gar nicht. Vielmehr antworte mir nur: kannſt du wohl Jedes wiſſen, wenn du nicht Alles weißt?

Nein, das wäre ein Wunder, erwiderte ich.

Und er ſprach: ſo, nun ſetze hinzu was du willſt, denn nun haſt du ja ſchon zugegeben daß du Alles [2]) weißt.

Ja, das iſt klar, entgegnete ich, wenn das gar Nichts weiter zu bedeuten hat, jenes „was ich weiß," dann weiß ich freilich Alles. [3])

Und auch Das haſt du ja eingeräumt, du wüßteſt immer ver-

---

[1]) Sokrates macht dieſen Zuſatz zu dem nämlichen Zwecke wie vorher den zu immer, dort um zu verhüten daß das Immer nicht im Sinne von „beſtändig", ſtatt in dem von „jedesmal", hier, daß Jedes nicht in dem von „alles Mögliche" ſtatt „das jedesmal Gewußte" genommen werde.

[2]) πάντα nach Schleiermacher ſtatt ἅπαντα, welches letztere, nach ſeiner Anmerkung zu urtheilen, auch Badham nur verſehentlich im Text hat ſtehen laſſen. Immer Jedes vermöge Deſſelben zu wiſſen hat ja Sokrates nicht erſt jetzt, ſondern ſchon vorher zugegeben, nur aber nicht in dem Sinne des von dem Sophiſten hieraus geſchmiedeten Trugſchluſſes; das Neue, was er jetzt eingeräumt hat, iſt vielmehr nur daß er auch Alles wiſſen muß, wenn er Jedes weiß.

[3]) Am Einfachſten ſcheint es mir auch hier wieder wenn man mit Schleiermacher δὴ ſtatt δὲ lieſt.

möge Desjenigen vermöge deſſen du weißt, ob du nun jenes dein „wenn ich weiß“ hinzuſetzen willſt oder was dir ſonſt beliebt, [1]) gleichviel, du haſt zugegeben, du wüßteſt immer und zugleich Jedes. [2]) Und wenn immer, ſo iſt es ja klar daß du es auch ſchon wußteſt da du noch ein Kind warſt, und ſchon als du geboren, ja ſchon als du empfangen wurdeſt; ja noch bevor du ſelber und noch mehr bevor Himmel und Erde entſtanden wußteſt du ſchon Jedes, da du es ja immer weißt, und, beim Zeus! fuhr er fort, du wirſt auch in Zukunft immer und Jedes wiſſen [3]), wenn ich es ſo will.

23. (§. 59.) Nun, da wolle es ja, mein hochverehrter Euthydemos, wenn anders du da wirklich die Wahrheit ſagſt! Ich fürchte nur daß du dazu nicht recht im Stande biſt, es müßte es denn auch dein Bruder Dionyſodoros [4]) da mit [dir] [5]) wollen; dann wär's vielleicht möglich. Sagt mir aber, fuhr ich fort — denn von allem Anderen kann ich es euch, als Männern von ſo ſtaunenswerther Weisheit, allerdings nicht beſtreiten daß ich Alles wiſſe, da ihr es behauptet; aber wie, Euthydemos, könnte ich denn auch Dergleichen wiſſen, wie zum Beiſpiel daß tugendhafte Männer

[1]) Wörtlich: „ſei es nun wenn du weißt oder wie du (ſonſt) willſt.“ Anders Winckelmann: „ſei es nun wenn du weißt oder nicht.“

[2]) ἅμ' ἅπαντα nach Badham ſtatt ἅμα πάντα.

[3]) Der Sinn dieſer augenſcheinlich verderbten Stelle iſt unzweifelhaft, von den bisherigen Beſſerungsverſuchen befriedigt keiner. Ich möchte καὶ εἰς αὐθις für αὐτὸς vermuthen.

[4]) Dieſen Namen ſetzt Badham nach Naber in eckige Klammern.

[5]) Nach Hermann.

ungerecht ſind? Wohlan, ſage mir, weiß ich Das auch, oder weiß ich Das nicht?

Du weißt allerdings, verſetzte er.

Was? fragte ich.

Daß die Tugendhaften nicht ungerecht ſind.

Ja wohl, das weiß ich lange; [p. 297.] aber nicht darnach frage ich, ſondern darnach, daß die Tugendhaften ungerecht ſeien, wo ich Das gelernt habe.

Nirgends, antwortete Dionyſodoros.

Nun, dann weiß ich Das ja auch nicht, verſetzte ich.

Du machſt unſere ganze Beweisführung zu nichte, ſchalt Euthydemos den Dionyſodoros; denn nun kommt's doch ſo heraus daß Der da Etwas nicht weiß und ein Kundiger und Unkundiger zugleich iſt.

(§. 60.) Und Dionyſodoros erröthete.

Aber du, ſprach ich, wie meinſt du Das? Scheint es dir denn möglich daß dein Bruder, der doch Alles weiß, etwas Verkehrtes behauptet?

Bin ich denn der Bruder des Euthydemos? ſo nahm raſch Dionyſodoros das Wort auf.

Ich aber verſetzte ihm: laß Das, mein Guter, bis Euthydemos mich belehrt hat, in wie fern ich weiß daß tugendhafte Männer ungerecht ſind, und mißgönne mir dieſe Belehrung nicht.

Du fliehſt, verſetzte Dionyſodoros, und willſt mir nicht Rede und Antwort ſtehen.

Natürlich, erwiderte ich, denn ich bin ja jedem einzelnen von euch Beiden nicht gewachſen, weit gefehlt alſo daß ich vor euch Beiden zuſammen nicht fliehen ſollte. Bin ich doch wahrhaftig viel geringer als Herakles, und der war doch auch nicht im Stande die Hydra, die eben eine Sophiſtin war und vermöge dieſer ihrer

Weisheit, wenn Ein Kopf der Beweisführung ihr abgehauen war, gleich wieder viele anstatt dieses Einen sich anzusetzen wußte, und noch dazu keinen Krebs, der nicht minder auch ein Sophist und, ich denke, eben erst vom Meere her gelandet war[1]), zu bestehen. Vielmehr als auch dieser noch ihn ängstigte und so von links her [2]) ihn anfiel und zwickte, da verschmähte selbst Herakles es nicht seinen Brudersohn Iolaos zu Hülfe zu rufen, und der half ihm denn auch zur Genüge [3]); mir aber — wenn mir [Patrokles] [4]) mein Iolaos zu Hülfe käme, so würde er das Uebel nur noch ärger machen.

24. (§. 61.) Antworte mir denn, sprach Dionysodoros, da du selbst dies Lied angestimmt hast, war denn Iolaos mehr des Herakles Brudersohn als der deinige?

Nun, es ist wohl das Beste für mich, Dionysodoros, versetzte ich, wenn ich dir antworte, denn du lässest ja doch mit Fragen nicht nach, Dessen bin ich nun so ziemlich inne geworden, bloß weil du es mir nicht gönnst und es deßhalb zu hindern suchst daß mich Euthydemos jenes sein Kunststück lehrt.

Nun, so antworte mir denn, sprach er.

---

[1]) Wie zu §. 2 gezeigt worden, sind die beiden Sophisten erst jüngst wieder nach Athen zurückgekehrt. Nach der vorliegenden Stelle sollte man dagegen denken daß dies nur von Dionysodoros und nicht auch von Euthydemos gelte.

[2]) §. 1 und 6 hat Sokrates erzählt daß Dionysodoros neben ihm zu seiner Linken saß.

[3]) S. Preller a. a. O. II. S. 192 f.

[4]) Nach Heindorf mit Schleiermacher, Hermann, Baiter, Badham. Nach §. 61 war Patrokles nicht der Brudersohn, sondern der Bruder des Sokrates, und Sokrates versteht hier unter seinem Iolaos allem Anscheine nach vielmehr den Kleisippos.

Gut, so will ich dir antworten, erwiderte ich, daß Iolaos der Brudersohn des Herakles war, der meine aber, wie mich dünkt, nicht im Geringsten; denn nicht Patrokles, mein Bruder, war sein Vater, sondern der Name des Letzteren lautete freilich ähnlich, denn Iphikles hieß ja der Bruder des Herakles.

Patrokles aber, fragte er wieder, heißt der deinige?

Ja wohl, war meine Antwort, doch ist er nur mein Bruder von derselben Mutter und nicht von demselben Vater.

So ist er also dein Bruder und nicht dein Bruder?

Von Vaters Seite allerdings nicht, mein Bester, sagte ich, denn sein Vater war Chairedemos, der meine aber Sophroniskos.

Vater aber war, fragte er weiter, Sophroniskos und Chairedemos?

Ja wohl, entgegnete ich, der eine mein, und der andere sein Vater.

[p. 298.] Also war, folgerte er weiter, Chairedemos ein Anderer als Vater?

Als mein Vater allerdings, entgegnete ich.

Aber wenn er doch Vater war, wie kann er denn ein Anderer als Vater gewesen sein? Oder bist du derselbe mit einem Steine?

(§. 62.) Ja ich fürchte fast daß ich durch deine Kunst als derselbe erscheinen [1]) möge, sonst glaube ich es aber nicht zu sein.

Du bist also ein Anderer, fragte er, als der Stein?

Ja.

Und wenn du ein Anderer bist als der Stein, fuhr er fort, so

---

[1]) D. h. stumm wie ein Stein gemacht (Gastm. p. 198, S. 336 der Uebers.) oder als so verstandlos wie ein Stein (Teuffel zu Aristoph. Wolken 1202) hingestellt werden.

bist du doch wohl eben kein Stein, und wenn ein Anderer als das Gold, dann kein Gold?

So ist es.

Auch Chairedemos also, sagte er, wenn er ein Anderer war als der Vater, so war er eben kein Vater.

Ja, wie es scheint, sprach ich, war er allerdings kein Vater.

Ja wohl, fiel jetzt Euthydemos ein, denn wenn Chairedemos Vater wäre, so wäre ja wiederum Sophroniskos nothwendig ein Anderer als Vater und folglich kein Vater, so daß du, Sokrates, ja dann vaterlos wärest.

(§. 62b.) Nun aber nahm Ktesippos die Sache auf. Geht's eurem Vater, fragte er, nicht etwa eben so? Ist er nicht ein Anderer als mein Vater?

Weit gefehlt! antwortete Euthydemos.

Vielmehr Derselbe? fuhr Jener fort.

Ja wohl Derselbe.

Na, das möchte ich nicht wünschen. Aber sage mir, Euthydemos, ist er bloß mein Vater oder auch der aller andern Menschen?

Versteht sich, auch der aller anderen, antwortete Euthydemos, oder glaubst du daß Einer und Derselbe, indem er Vater ist, auch nicht Vater sein kann?

Ja, Das glaubte ich allerdings, sprach Ktesippos.

Wie denn? fragte Jener, auch daß Etwas zugleich Gold und nicht Gold sein kann oder Einer zugleich Mensch und auch nicht Mensch?

(§. 63.) Nur ja nicht, lieber Euthydemos! sagte Ktesippos. Du machst wahrhaftig, wie es im Sprüchwort heißt, ein Loch, um damit ein Loch zuzustopfen; denn ein gar arges Ding behauptest du, wenn dein Vater Aller Vater sein soll.

Er ist's aber, erklärte Euthydemos.

Bloß aller Menschen, fragte Ktesippos, oder aller Pferde und [1]) sämmtlicher übrigen Thiere?

Aller, sagte Jener.

Und auch mit deiner Mutter steht's eben so?

Ja wohl.

So ist also deine Mutter auch die Mutter der Seeigel?

Gerade so wie die deinige.

Und du bist also der Bruder der Kälber [2]), Hündchen und Ferkel?

Ja, du aber auch.

Und dazu [3]) ist auch dein Vater ein Hund?

Ja, aber der deinige auch, sprach Euthydemos.

(§. 63b.) Das sollst du mir gleich (selbst) [4]) zugeben, nahm jetzt Dionysodoros das Wort, Ktesippos, wenn du mir nur antworten willst. Sag' mir nämlich, hast du einen Hund?

Ja, und einen gar bösen, antwortete Ktesippos.

Hat dieser Hund auch Junge?

Ja wohl, und zwar solche die auch nicht gutartig sind.

Es ist also dieser Hund ihr Vater?

Ich sah ihn selbst, antwortete Ktesippos, die Hündin bespringen.

---

[1]) καὶ aus Venet. Ξ, Vatic. r, Angel. w mit Schleiermacher, Heindorf, Bekker, Stallbaum, Hirschig, Badham für ἢ καὶ.

[2]) βοϊδίων aus dem Bodl. und Vatic. Θ mit Hermann und Badham statt κωβιῶν „der Gründlinge".

[3]) Badham: κάπρος „Ein Schwein ist also dein Vater und ein Hund."

[4]) Badham vermuthet αὐτὸς statt αὐτίκα, ich möchte lieber αὐτίκα αὐτός.

Wie nun, ist der Hund nicht dein?

Ja freilich.

Ist er folglich nicht als Vater dein, und wird nicht mithin der Hund dein Vater und du der jungen Hunde Bruder?

(§. 64.) Und nun fuhr Dionysodoros rasch weiter fort, damit ihm Ktesippos nicht vorher drein fiele: und jetzt beantworte mir noch ein Kleines: prügelst du diesen Hund auch?

25. Und Ktesippos erwiderte lachend: ja, bei den Göttern! denn dir kann ich ja Dies leider nicht angedeihen lassen.

Prügelst du also nicht deinen eigenen Vater? sagte Dionysodoros. [p. 299.]

Ja, viel richtiger wäre es freilich gewesen, wenn ich lieber den euren prügelte, daß er es sich beikommen ließ so weise Söhne zu zeugen. Aber gewiß, lieber Euthydemos, hat euer und der jungen Hunde Vater dieser eurer Weisheit auch schon viel Gutes zu danken. [1])

(§. 64b.) Er braucht gar nicht des Guten viel, Ktesippos, und du auch nicht.

Und du selbst, Euthydemos, fragte Ktesippos, auch nicht? [2])

Nein, und auch kein anderer Mensch; denn sage mir nur, Ktesippos, ob du glaubst, es sei für einen Kranken gut Arzenei zu nehmen, wenn er ihrer bedarf, oder nicht, und ob du es nicht für

[1]) Wohl mit Recht findet Steinhart in dieser Stelle eine Anspielung auf Aristophanes Wolken (V. 1321 ff.), wie deren dieser Dialog so viele enthält. Der Sinn ist also: am Ende hat euer Vater auch schon von euch selbst Prügel bekommen gleich einem Hund, wie Strepsiades von seinem Sohne Pheidippides.

[2]) Ktesippos meint zufolge der vorigen Anmerkung: viel Prügel.

besser hältst wenn Jemand mit Waffen als ohne Waffen in den Krieg geht.

Das thue ich, war des Ktesippos Antwort, obwohl ich glaube daß du wieder etwas ganz Herrliches vorbringen wirst.

(§. 65.) Das wirst du am Besten wissen, versetzte Euthydemos, antworte du mir nur. Denn wenn du zugestehst daß es gut sei für einen Menschen Arzenei zu nehmen, wenn er ihrer bedarf, da muß er also dies Gute in größtmöglicher Menge zu sich nehmen, und es wird ihm vortrefflich bekommen wenn ihm Jemand einen ganzen Wagen voll Nießwurz riebe und zum Tranke mischte?

Und Ktesippos antwortete: ja ganz vortrefflich, Euthydemos, falls Derjenige welcher diese Arzenei genießen soll so groß ist wie die Bildsäule in Delphi. [1])

Und wenn es denn doch ein Gut ist im Kriege Waffen mit sich zu führen, so muß man folglich möglichst viele Spieße und Schilde mit sich führen?

Ja, ganz gewiß, versetzte Ktesippos. Glaubst du Das etwa nicht, Euthydemos, sondern meinst du, nur Einen?

Ja.

Etwa auch, fuhr Ktesippos fort, den Geryones und Briareos [2]) würdest du so bewaffnen? Da hätte ich doch geglaubt, du verständest dich als Meister des Kampfes in voller Waffenrüstung besser darauf zusammt deinem Gefährten da.

Und Euthydemos verstummte. Dionysodoros aber legte dem

[1]) Was für ein Kolossalbild hier gemeint ist läßt sich nicht bestimmen.

[2]) Jener nach der Sage aus drei Leibern bestehend, dieser einer der sogenannten Hundertarmigen (Hekatoncheiren), s. Gesetze VII. p. 795, §. 428 mit Anm. 390, 391. Preller a. a. O. II. S. 202 ff. I. S. 41 ff.

Kteſippos zu den vorher beantworteten Fragen noch die weitere vor: dünkt es dich alſo nicht auch etwas Gutes Geld zu haben?

Ja wohl, und zwar recht viel, entgegnete Kteſippos.

(§. 66.) Wie nun weiter? Gewiß doch auch Das wird dir ſcheinen, gute Sachen müſſe man [1]) immer haben und aller Orten?

Ja gar ſehr, antwortete Kteſippos.

Und räumſt du nicht ein daß auch das Geld ein gutes Ding iſt?

Das habe ich ja ſchon eingeräumt, ſagte Kteſippos.

Alſo muß man es wohl immer und überall und in möglichſt großen Mengen bei ſich haben? und Der wäre der Glücklichſte welcher drei Talente im Bauch und eins im Schädel und einen Goldſtater in jedem Auge hätte?

Nun, ſagt man ja doch, Euthydemos, erwiderte Kteſippos, daß unter den Skythen diejenigen für die glücklichſten und tüchtigſten Männer gelten welche in ihren Schädeln [2]) viel Gold haben, auf die Art wie du eben den Hund meinen Vater nannteſt, und, was noch verwunderſamer iſt, daß ſie auch aus ihren eigenen vergoldeten Schädeln trinken und in dieſen ihren eigenen Schädel hineinſehen, indem ſie ihren eigenen Schopf in der Hand halten.

[p. 300.] (§. 67.) Was ſehen denn nun aber, fragte jetzt Euthydemos, die Skythen und alle anderen Menſchen, Dasjenige was ſich ſehen läßt, oder was ſich nicht ſehen läßt?

---

[1]) χρῆναι nach Badham ſtatt χρήματα.

[2]) D. h. denen der von ihnen erſchlagenen Feinde. „Ihre" Schädel ſind es, weil ſie ja dieſelben erbeutet haben. Ueber die Sitte der Skythen aus denſelben Trinkgeſchirre zu machen ſ. Herod. IV, 65 mit Schölls Anm. zu ſeiner Ueberſ.

Das Erſtere doch wohl.

Und ſteht es ſo auch mit dir? fuhr Jener fort.

Auch mit mir.

Siehſt du denn nun unſere Oberkleider?

Ja.

Folglich können auch dieſe ſich ſelbſt ſehen laſſen.

O ja ganz vortrefflich, verſetzte Kteſippos.

Nun, was können ſie denn ſich ſelber ſehen laſſen? fragte Euthydemos.

Nichts. Du aber glaubſt wohl daß ſie dann auch gar nicht ſehen können, ſo liebenswürdig biſt du, Euthydemos; und doch ſcheinſt du ſelbſt mir, obwohl du nicht ſchläfſt, im Traume zu ſein, und wenn es anders möglich iſt, indem man ſpricht, dennoch Nichts zu ſagen, ſo ſcheinſt du mir Dies gleichfalls zu leiſten.

26. (§. 67b.) Iſt denn etwa, fragte Dionyſodoros, es nicht möglich für Schweigende zu reden?

In keiner Weiſe, antwortete Kteſippos.

Und auch nicht für Redende zu ſchweigen?

Noch weniger, entgegnete Jener.

Wenn du denn nun für Steine, Holz und Eiſen reden wollteſt [1]), redeteſt du da nicht für Schweigende?

Keineswegs, ſprach Kteſippos, wenn ich dabei in der Schmiede umhergehe, ſondern da heißt es vom Eiſen daß es gar gewaltig ſchreie und kreiſche, wenn man es anrührt, ſo daß es dir alſo in dieſem Falle bei all deiner Weisheit verborgen geblieben iſt daß du Nichts ſagſt. Aber nun zeigt mir auch das Andere, wie es wiederum für Redende möglich iſt zu ſchweigen. (§. 68.)

---

[1]) Das Wortſpiel iſt im Griechiſchen ein anderes und weniger gezwungenes, leider aber unüberſetzbar.

Und Kteſippos ſchien mir in großem Eifer, um ſich vor ſeinem Geliebten zu zeigen.

Nun, wenn du ſchweigſt, antwortete ihm Euthydemos, ſchweigſt du da nicht für Alle?

Ja freilich, ſagte Kteſippos.

Nun, ſchweigſt du da nicht auch für die Redenden, wenn anders unter Allen doch auch dieſe inbegriffen ſind?

Wie, fragte Kteſippos, ſchweigt denn nicht Alles?

Nicht doch, verſetzte Euthydemos.

Alſo, Beſter, redet wohl Alles?

Ja, Das was redet denn doch wohl.

Aber, ſprach Kteſippos, nicht darnach frage ich dich ja, ſondern darnach, ob Alles ſchweigt oder redet?

Keins von Beidem und Beides, ſagte hurtig einfallend Dionyſodoros, denn mit der Antwort, weiß ich gewiß, wirſt du Nichts anfangen können.

Da ſchlug aber Kteſippos, wie er zu thun pflegt [1]), ein gewaltiges Gelächter auf. Ha, Euthydemos, rief er, dein Bruder hat mir eine ſolche Antwort gegeben daß ich ſie nach Belieben für Ja und für Nein nehmen kann, und da iſt er denn natürlich verloren und überwunden.

Und Kleinias freute ſich höchlich und lachte, ſo daß dem Kteſippos jetzt noch mehr als zehnfach der Muth wuchs, und ich merkte [2]) daß er, ein Schlaukopf wie er iſt, jenen beiden Leuten ſelber dieſe Kunſtſtücke abgelauſcht hatte, denn eine ſolche Weisheit findet ſich bei keinem anderen unter den jetzt lebenden Menſchen.

---

[1]) Muß es hier nicht εἰώθει heißen? Das handſchriftliche εἰώθει „wie er zu thun pflegte" verſtehe ich nicht.

[2]) δ' οἶμαι nach Badham für δέ μοι.

27. (§. 69.) Und ich ſprach: was lachſt du, Kleinias, über ſo ernſte und ſchöne Dinge?

Haſt du denn ſchon jemals ein ſchönes Ding geſehen, Sokrates? fragte Dionyſodoros.

Ja, verſetzte ich, und zwar gar viele, Dionyſodoros.

Waren denn dieſe ſchönen Dinge verſchieden von dem Schönen, fuhr er fort, oder einerlei mit ihm?

[p. 301.] Da befand ich mich denn in größter Noth und Verlegenheit und dachte, mir ſei's ganz recht geſchehen dafür daß ich mich gemuckſt habe. Gleichwohl aber gab ich zur Antwort, ſie ſeien verſchieden von dem Schönen an ſich, doch ſei ein jedes von ihnen einer gewiſſen Schönheit theilhaftig.

Na, fragte er, wenn du nun eines Ochſen theilhaftig biſt, biſt du damit ſelbſt ein Ochſe, und biſt du deßhalb weil du jetzt meiner theilhaftig biſt ſelbſt Dionyſodoros?

Gottlob, das nicht! antwortete ich.

Wie kann alſo, fragte er weiter, wenn ein Verſchiedenes an einem Verſchiedenen Theil hat, es dadurch ein Verſchiedenes ſein?

Trägſt du dagegen Bedenken? entgegnete ich. Denn ſchon verſuchte ich es (gleichfalls) die Weisheit dieſer beiden Männer nachzuahmen, ſo großes Verlangen empfand ich nach ihr.

Wie ſollte ich denn nicht, verſetzte er, und wie ſollten nicht auch alle anderen Menſchen dagegen Bedenken tragen daß Etwas ſei was nicht iſt!

Wie ſagſt du, fragte ich, Dionyſodoros? Iſt denn das Schöne nicht ſchön und das Häßliche nicht häßlich?

Ja, wenn es mir ſo bedünkt, erwiederte er.

Nun, und bedünkt es dir nicht ſo?

Ja wohl, antwortete er.

Alſo iſt doch auch das Einerlei einerlei und das Verſchiedene

verſchieden, denn das Verſchiedene iſt doch wohl nicht einerlei, ſondern dagegen, dachte ich, könnte doch auch nicht einmal ein Kind Bedenken tragen, daß das Verſchiedene verſchieden iſt. (§. 70.) Und du, Dionyſodoros, haſt Das nur abſichtlich überſehen. Denn im Uebrigen ſcheint ihr mir, gerade wie die Meiſter in den Künſten Das was einem jeden zukommt [1]) zuzurichten verſtehen, gerade ſo ſcheint auch ihr die Geſprächsführung ganz vortrefflich zuzurichten im Stande zu ſein.

Weißt du denn, fragte er, was einem jeden von den Werkmeiſtern zukommt? Zunächſt wem kommt das Schmieden zu? Weißt du Das?

Ja, dem Schmiede.

Und das Töpfern?

Dem Töpfer.

Und das Schlachten und dem Geſchlachteten die Haut abzuziehen und das Fleiſch (dann) klein zu hauen [2]) und darauf zu kochen und zu braten?

Dem Koch, antwortete ich.

Wenn man nun, fragte er weiter, Jemandem das ihm Zukommende anthut, ſo wird man recht daran thun? Nicht wahr?

Allerdings.

Was nun aber dem Koche zukommt iſt, wie du ſagſt, das Entzweihauen und Fellabziehen. Haſt du Das zugegeben oder nicht?

[1]) ἃ ἑκάστοις nach Hirſchig mit Badham für οἷς ἕκαστα.

[2]) Die Worte τὰ σμικρὰ κρέα, an denen Hermann mit Recht Anſtoß nahm, aber die er mit Unrecht in eckige Parentheſen einklammerte, hat Badham durch die Umſtellung τὰ κρέα σμικρὰ glücklich geheilt. Aehnlich hatte jedoch ſchon Winckelmann κᾆτα σμικρὰ τὰ κρέα vermuthet.

Ja, ich habe es zugegeben, entgegnete ich, habe nur Nachſicht mit mir.

Daraus folgt denn offenbar, ſprach er, wenn man den Koch ſchlachtet, zerſtückelt, kocht und brät, ſo wird man ihm Das anthun was das ihm Zukommende iſt, und wenn man den Schmied ſelber ſchmiedet und den Töpfer ſelber im Töpferofen glüht, ſo wird man auch dieſen Beiden Das anthun was ihnen zukommt.

28. (§. 71.) O Poſeidon! rief ich aus, nun ſetzeſt du erſt deiner Weisheit die Krone auf. Werde ich dieſelbe wohl jemals ſo gewinnen daß ſie mein eigen wird?

Würdeſt du, lieber Sokrates, verſetzte er, ſie wohl erkennen [1]), wenn ſie dein eigen geworden wäre?

Ja, wenn du es nur ſo wollteſt, antwortete ich, ganz gewiß.

Wie alſo, ſprach er, was dein iſt glaubſt du erkennen zu können?

Ja, wofern nicht du anderer Meinung biſt, ſagte ich, denn von euch Beiden hängt ja Alles ab: bei dir ſteht der Anfang und beim Euthydemos da das Ende.

Meinſt du nun nicht, fuhr er fort, daß alles Dasjenige dein iſt über welches du zu gebieten haſt und womit es dir freiſteht anzufangen was du willſt? [p. 302] Zum Beiſpiel ein Ochſe und ein Schaf, [2]) glaubſt du nicht daß dieſe dann dein ſind wenn es dir freiſteht ſie zu verkaufen, zu verſchenken oder zu opfern von den Göttern welchem du willſt, und daß diejenigen mit welchen es nicht ſo ſteht auch nicht dein ſind?

[1]) Badham: ἐπεὶ γνοίης „Und das würde der Fall ſein, Sokrates, ſobald du erkennteſt daß ſie" u. ſ. w.

[2]) πρόβατον aus dem Bodl. und andern Handſchriften mit Winckelmann, Stallbaum, Hermann, Baiter, Hirſchig, Badham ſtatt πρόβατα „ein Ochſe und Schafe".

Ich nun merkte wohl daß hieraus (wieder) etwas Herrliches [1]) hervortauchen würde, und begierig daher daſſelbe ſo raſch als möglich kennen zu lernen, erwiderte ich: ja allerdings, ſo iſt es, dergleichen allein iſt mein.

Und nun weiter, ſprach er, lebende Weſen nennſt du alle diejenigen welche eine Seele haben?

Ja, antwortete ich.

Du gibſt alſo zu daß von allen lebenden Weſen nur diejenigen dein ſind mit welchen dir freiſteht alles Dasjenige zu machen was ich ſo eben angegeben habe?

Ich gebe es zu.

(§. 72.) Er nun hielt, um mich zu foppen, lange inne, als ob er auf etwas Großes ſinne, und fuhr dann fort: ſage mir, Sokrates, haſt du einen väterlichen Zeus?

Da ahnte mir denn ſchon daß es kommen würde wie es ſchließlich auch wirklich kam, und ich ſuchte Ausflüchte, die mir doch Nichts halfen, und drehte und wand mich wie ein Fiſch im Netze, indem ich antwortete: nein, Dionyſodoros.

Dann biſt du ja ein unglücklicher Menſch und gar kein Athener, wenn du weder väterliche Götter noch Heiligthümer noch ſonſt Schönes und Gutes dieſer Art haſt. [2])

Halt, ſagte ich, Dionyſodoros! wahre deine Zunge und belehre mich nicht auf ſo harte Weiſe, denn allerdings habe ich

[1]) Ich folge mit Badham Hermann, der τὸ τῶν ἐρωτημάτων als Einſchiebſel eingeklammert hat. Denn was ſoll es heißen: „daß dies Frageſtück (wieder) als etwas Herrliches hervortauchen werde“!

[2]) Steinhart erblickt hierin wieder eine Anſpielung auf die angebliche Irreligioſität des Sokrates in Ariſtophanes Wolken.

Heiligthümer, häusliche und väterliche, und alles Andere der Art, was auch die übrigen Athener.

Nun, fragte er, haben denn die übrigen Athener keinen väterlichen Zeus?

Dieſe Benennung, antwortete ich, gibt ihm kein Jonier, weder unſere Coloniſten noch wir ſelbſt, ſondern ihn führt bei uns Apollon wegen der Abkunft des Jon von ihm. Zeus aber wird bei uns nicht der väterliche genannt, ſondern der Schirmer der Herde und der Geſchlechtsverbände, gerade ſo wie bei uns Athene die Schirmherrin der letzteren heißt.

(§. 73.) Nun das genügt, erklärte Dionyſodoros; du haſt alſo, wie es ſcheint, einen Apollon und einen Zeus und eine Athene.

Ja, entgegnete ich, die habe ich allerdings.

Alſo ſind das auch deine Götter? fuhr er fort.

Ja wohl, war meine Antwort, und meine Ahnherrn und Gebieter.

Alſo ſind ſie doch dein, ſprach er, oder haſt du nicht zugegeben daß ſie dein ſind?

Ich habe es zugegeben, verſetzte ich, denn was ſoll ich machen!

Sind nun nicht auch dieſe Götter lebendige Weſen? Wenigſtens haſt du ja zugegeben daß Alles was eine Seele hat auch ein lebendiges Weſen ſei, oder haben dieſe Götter etwa keine Seele?

Sie haben eine, antwortete ich.

Und ſind alſo auch lebendige Weſen?

Sie ſind es, verſetzte ich.

Von allen lebendigen Weſen aber, fuhr er fort, haſt du zugegeben, ſeien nur diejenigen dein welche es dir freiſtehe zu verſchenken, zu verkaufen und jedem beliebigen Gotte zu opfern.

Ich habe es zugegeben, sprach ich, denn mir bleibt ja kein Ausweg, Euthydemos.

Wohlan denn, fuhr er fort, so sage mir gleich: wenn du denn doch einräumst daß Zeus und die andern Götter dein seien, [p. 303] so steht es dir also frei sie zu verkaufen oder zu verschenken oder sonst mit ihnen anzufangen was du willst, wie mit deinen anderen lebendigen Besitzthümern?

Da war ich für mein Theil, lieber Kriton, durch diese Auseinandersetzung gleichsam zu Boden geschlagen und lag lautlos da; Ktesippos aber wollte mir zu Hülfe kommen und rief: Herakles! welch ein Popanz! welch herrliches Fechterkunststück!

Und Dionysodoros erwiderte: was! Herakles soll ein Popanz oder soll der Popanz ein Herakles sein?

(§. 74.) Und Ktesippos versetzte, o Poseidon! was für gewaltige Schlüsse! ich lasse ab, die Männer sind unbezwinglich.

29. Da war denn, mein lieber Kriton, keiner von allen Anwesenden welcher nicht dieser Rede über die Maßen Beifall gespendet hätte, und Alle [1]) konnten zuletzt beinahe nicht mehr vor Lachen und Händeklatschen und Jubel. Denn bei allen vorigen Reden waren es nur die Verehrer des Euthydemos welche jedesmal einen gar herrlichen Jubel erhoben, jetzt aber fehlte wenig daran, und auch die Säulen des Lykeion hätten den Beiden zugelärmt und zugejubelt. Auch ich selbst war in der Verfassung daß ich zugeben mußte niemals so weise Männer gesehen zu haben, und, ganz überwältigt von ihrer Weisheit, fühlte ich mich getrieben ihr Lob und ihren Preis zu verkünden. Und ich sprach: selig zu preisen seid ihr Männer um eurer wunderbaren Begabung

[1]) Erst Badham hat die drei widersinnigen Duale in die Plurale γελῶντες, κροτοῦντες, χαίροντες geändert.

willen, daß ihr ein so großes Werk so rasch und in so kurzer Zeit [1]) zu Stande gebracht habt. (§. 75.) Und es haben eure Auseinandersetzungen auch noch viele andere Vorzüge, Euthydemos und Dionysodoros, Das aber scheint mir das Erhabenste [2]) dabei, daß ihr um die Mehrzahl der Menschen, und zumal um die Würdigen und die welche für Etwas gelten, euch Nichts kümmert, sondern nur um die eures Gleichen. Denn ich bin überzeugt daß an solchen Auseinandersetzungen nur gar wenige Menschen, die eben eures Gleichen sind, Gefallen finden dürften, während alle übrigen so gering über dieselben denken [3]) daß ich überzeugt bin, sie würden sich mehr davor schämen mit derartigen Schlußfolgerungen andere Leute zu widerlegen als selber mit ihnen widerlegt zu werden. Und auch Das ist wieder ein zweites ganz besonders Leutseliges und Mildes an diesen euren Auseinandersetzungen, daß, wenn ihr behauptet, es gebe gar Nichts was schön oder gut oder weiß sei oder irgend eine andere Beschaffenheit an sich trage, und wenn ihr so überhaupt allen Unterschied zwischen den Dingen aufhebt, ihr zwar allerdings geradezu und in Wahrheit den Leuten den Mund vernäht, wie ihr euch ja Dessen auch selber rühmt, aber auch nicht bloß andern Leuten, sondern, wie es scheint, auch euch selbst, und das ist denn wirklich recht artig und benimmt euren Beweisführungen alles Gehässige. [4]) Doch das Größte ist daß es

[1]) S. §. 3, 7 und die Anm. zu §. 2.

[2]) μεγαλοπρεπέστατον nach Stephanus mit Heindorf, Bekker, Hirschig, Badham für μεγαλοπρεπέστερον.

[3]) Auf diesen Sinn arbeiten alle die neuerdings aufgestellten Vermuthungen für νοοῦσιν hin: Stallbaum ἀτιμάζουσιν, Orelli ἀπωθοῦσιν, Naber μισοῦσιν, Badham οὐ νοοῦσιν.

[4]) Vgl. §. 36 z. E. und 40.

mit diesem Allem so wohl [1]) bestellt und so kunstreich von euch ausgesonnen ist daß es in recht kurzer Zeit jeder Mensch euch ablernen kann; das habe ich ja selbst schon daraus gesehen, indem ich auf den Ktesippos Acht gab, wie rasch er euch auf der Stelle es nachzumachen im Stande war. [p. 304.] (§. 76.) Das ist nun ein für den raschen Erfolg eures Unterrichts zwar sehr günstiger Umstand, aber andererseits auch ein solcher welcher eure Schlußfolgerungen zum Vortrage vor vielen Menschen ungeeignet macht. Vielmehr wenn ihr mir folgen wollt, so hütet euch in Gegenwart Vieler eure Unterredungen zu halten, damit sie euch nicht allzurasch eure Künste ablernen und in Folge dessen sich euch zu keinem besonderen Danke verpflichtet fühlen, sondern haltet diese eure Unterredungen am Liebsten unter euch allein oder sonst doch in Gegenwart keines Andern als eines Solchen welcher euch dafür bezahlt; und wenn ihr klug seid, so gebt auch euren Schülern eben denselben Rath, vor keinem Anderen je solche Unterredungen zu führen als nur für euch oder unter sich; denn nur das Seltene, lieber Euthydemos, steht im Preise, das Wasser aber, obwohl das Beste von Allem, wie Pindaros singt [2]), ist doch zugleich das Wohlfeilste. Und nun wohlan, nehmt denn auch mich und den Kleinias da unter die Zahl eurer Schüler auf.

30. Nachdem wir Solches, mein Kriton, und noch weniges Andere mit einander gesprochen hatten, giengen wir fort. Und nun ziehe in Erwägung ob du mit zu jenen Beiden in die Schule gehen willst, da sie sich ja für befähigt ausgeben Jeden, welcher sie nur dafür bezahlen will, zu unterrichten, und erklären, kein Alter und keinerlei Begabung schließe irgend Jemanden davon aus sich

[1]) εὖ ἔχει nach Badham für ἔχει.
[2]) Olymp. I, 1.

leicht ihre Weisheit aneignen zu können. Was aber dir besonders wichtig sein muß zu hören, sie behaupten daß sie sogar Niemanden dabei so sehr in Anspruch nehmen daß er dadurch gehindert würde nach wie vor dem Gelderwerb nachzugehen. [1])

(§. 77.) Kriton. Je nun, lieber Sokrates, gewiß bin ich wißbegierig und mag gern Etwas lernen, aber ich fürchte nur daß auch ich nicht einer von des Euthydemos Gleichen, sondern vielmehr einer von Denen bin deren ja auch du bereits Erwähnung thatest, von Denen nämlich welche sich lieber durch solcherlei Beweisführungen widerlegen lassen als Andere widerlegen möchten. Und obschon es mir lächerlich vorkommt wenn ich dich zurechtweisen wollte, so möchte ich dir dennoch erzählen was ich habe sagen hören. Vernimm [2]) also daß einer von Denen welche sich dort aus eurem Kreise entfernten an mich, da ich dort noch hin- und hergieng, herantrat, ein Mann der sich sehr weise dünkt, einer von Denen welche im Rufe besonderen Geschickes in der Ausarbeitung von gerichtlichen Reden stehen. Wie, Kriton, rief er, du hörst nicht zu bei so weisen Verhandlungen?

Nein, beim Zeus! erwiderte ich, denn auch als ich ganz in der Nähe stand konnte ich Nichts verstehen vor dem Gedränge.

[1]) Ich bin mit Bekker, Winckelmann, Stallbaum, Hermann, Baiter der Lesart der Handschriften τοῦ χρηματίζεσθαι gefolgt, während Heindorf, Schleiermacher, die Zürcher, Hirschig, Badham nach Stephanus aus Ficinus τὸ χρηματίζεσθαι geben: „und erklären, kein Alter und keinerlei Begabung schließe irgend Jemanden davon aus, und, was dir besonders wichtig sein muß zu hören, auch die Beschäftigung mit dem Gelderwerb, sagen sie, hindere gar nicht daran sich leicht ihre Weisheit aneignen zu können."
[1]) ἰσθ' nach Heindorf mit Hermann und Badham statt οἶσθ'.

Schade! versetzte er, denn es war wirklich der Mühe werth.

Nun, in wiefern? fragte ich.

Nun, du hätteſt Männer reden hören welche jetzt die bedeutendſten ſind in ſolcherlei Dingen.

Und ich fragte weiter: welchen Eindruck machten ſie denn auf dich?

Nun, welchen anderen denn, antwortete er, als wie ihn ſtets das Anhören ſolcher leerer Schwätzer macht, die auf nichtsnutzige Dinge einen unnützen Eifer wenden!

Das waren ſo ziemlich ſogar ſeine eigenen Worte. (§. 78.) Und ich wandte ein: aber es iſt doch ein ſchönes Ding um die Philoſophie.

Ach was ein ſchönes Ding, mein Beſter! entgegnete er; zu gar Nichts taugt ſie vielmehr, und du hätteſt dich ſicher, [p. 305] wenn du eben dabei geweſen wäreſt, ſelber, denke ich, deines Freundes geſchämt, ſo abgeſchmackt wie er war, ſich freiwillig ſolchen Menſchen Preis zu geben denen gar Nichts daran liegt was ſie ſagen, die ſich aber an jeden Ausdruck hängen. Und dieſe Leute, wie ſchon geſagt, gehören jetzt zu den bedeutendſten von dieſer ganzen Sippſchaft! Das kommt aber daher, lieber Kriton, meinte er, weil die Sache ſelbſt, wie die Menſchen welche ſich mit ihr abgeben, nichtsnutzig [1]) und verlachenswerth ſind.

Mir nun, lieber Sokrates, ſchien er die Sache mit Unrecht zu tadeln, und eben ſo jeder Andere welcher ſie ſonſt noch tadeln mag; darin aber daß du dich freiwillig mit ſolchen Menſchen vor ſo vielen Leuten in's Geſpräch einließeſt ſchien mir ſein Tadel begründet zu ſein.

[1]) *φαῦλοι* aus dem Bodl. und einigen andern Handſchriften mit Winckelmann, Hermann, Baiter. Die andern Herausgeber ſchreiben *πάνυ φαῦλοι* „ganz nichtsnutzig".

31. **Sokrates.** Mein Kriton, das iſt eine wunderliche Claſſe von Menſchen zu denen dieſer gehört. Indeſſen noch weiß ich nicht was ich ſagen ſoll. Zu welcher von beiden Claſſen gehörte dieſer Mann welcher an dich herantrat und ſeinen Tadel über die Philoſophie laut werden ließ? Gehörte er zu Denen welche ſelbſt vor den Gerichtshöfen kämpfen, und war alſo ein Redner, oder zu Denen welche nur die erſteren ins Feuer ſchicken und war alſo nur ein Verfertiger ſolcher Reden mit denen die Redner (dort) kämpfen?

(§. 79.) **Kriton.** Nichts weniger als ſelbſt ein Redner; ich glaube nicht einmal daß er auch nur je ſelbſt vor Gericht auftrat. Aber man ſagt von ihm daß er ſich, beim Zeus! auf die Sache verſteht und gar ſtark in ihr iſt und gar wirkungsvolle Reden ausarbeitet. [1])

Sokrates. Ich verſtehe ſchon: eben dieſe waren es über welche ich eben bereits im Begriffe ſtand zu ſprechen. Das ſind die Leute, lieber Kriton, von denen Prodikos ſagte ſie ſtänden an der Grenze zwiſchen Philoſophen und Staatsmann, und die ſich nicht bloß die weiſeſten aller Menſchen dünken, ſondern noch dazu auch bei ſehr Vielen dafür zu gelten glauben, dergeſtalt daß, wenn ſie nicht bei allen dieſen Ruhm davon trügen, ihnen dabei Niemand anders im Wege ſtehe als jene Leute die Philoſophie treiben, und ſie meinen daher, wenn ſie dieſe nur in den Ruf bringen könnten daß man dieſelben für nichtsnützige Leute hielte, daß ihnen dann unbeſtritten bei Allen der Siegespreis zu Theil werden

[1]) Sehr anſprechend vermuthet Badham *καὶ νὴ τὸν Δία δεινὸν εἶναι λόγους συντιθέναι* „daß er ſich auf die Sache verſteht und beim Zeus gar ſtark darin iſt Reden auszuarbeiten" ſtatt *νὴ τὸν Δία καὶ δεινὸν εἶναι καὶ δεινοὺς λόγους συντιθέναι.*

würde im Rufe der höchsten Weisheit zu stehen. Denn in Wahrheit seien sie die Weisesten, wenn sie aber in ihren eigenen schriftstellerischen Leistungen zurückständen [1]), so wären es eben die aus des Euthydemos Schule [2]) von denen sie niedergedrückt würden. Daß sie sich aber für sehr weise halten, das thun sie mit großem Scheine des Rechts, denn es klingt sehr scheinbar wenn sie sagen, mit Maßen ließen sie sich auf die Philosophie, mit Maßen auch auf die Fragen des Staatslebens ein, und indem sie sich mit beiden gerade so weit einließen als es nöthig sei und nicht weiter, könnten sie außerhalb aller Gefahren und Kämpfe ruhig die Früchte ihrer Weisheit pflücken.

(§. 80.) Kriton. Und wie? Scheint dir denn, lieber Sokrates, nicht wirklich Etwas damit gesagt zu sein? In der That hat wenigstens die Rede dieser Männer etwas sehr Scheinbares.

Sokrates. Ja, Kriton, sie hat auch wirklich mehr nur so [3]) den Schein als Wahrheit. [p. 306] Denn es ist freilich nicht leicht sie zu überzeugen daß ein Mensch, so gut wie jeder sonstige Gegenstand, wenn er gerade in der Mitte zwischen zwei anderen steht und an der Natur von beiden Theil hat, falls der eine von guter und der andere von schlechter Art ist, besser als der eine, aber schlechter

[1]) ἀπολειφθῶσιν nach Ast mit Hermann; ἀπολῃφθῶσιν die Handschriften und übrigen Ausgaben: „in die Enge getrieben würden".

[2]) D. h. die wahren Dialektiker und Philosophen, die aber nach der Meinung dieser Leute alle nur Schüler des Euthydemos, d. h. die Wahrheit verdrehende Sophisten und Eristiker sind.

[3]) οὕτως aus den meisten und besten Handschriften mit Winckelmann, Hermann und Baiter. Die andern Ausgaben haben ὄντως: „Ja, Kriton, in der That mehr Schein als Wahrheit."

als der andere sein wird; falls aber beide von guter, aber nicht in derselben Beziehung guter Art sind, dann schlechter als beide in der Beziehung in welcher jedes von diesen beiden aus denen seine eigene Beschaffenheit gemischt wurde gut ist, und daß nur falls beide zwischen denen er in der Mitte steht in verschiedener Beziehung schlecht sind, er besser sein wird als beide, indem er nur einen Theil dieser ihrer zwiefältigen Schlechtigkeit an sich trägt. Sind daher die Philosophie und die Staatskunst beide etwas Gutes, und nur beide in verschiedener Hinsicht, dann ist es Nichts mit dem Ruhme jener Leute die richtige Mitte zwischen Philosophen und Staatsmännern zu halten, indem sie an beiden Theil haben, denn sie sind dann schlechter als beide; ist ferner die eine etwas Gutes und die andere etwas Schlechtes, so sind sie auch nur besser als die einen, aber schlechter als die anderen, und nur wenn beide etwas Schlechtes sind, nur dann mag wirklich mit jener ihrer Behauptung Etwas gesagt sein, sonst aber in keiner Weise. (§. 81.) Ich glaube nun aber nicht daß sie zugeben werden, weder daß beide etwas Schlechtes, noch daß die eine etwas Schlechtes und die andere etwas Gutes ist; [1]) dann aber stehen in Wahrheit diese Männer, die an beiden Theil haben wollen, den Vertretern beider gerade in Demjenigen nach was eigentlich der Staatskunst

[1]) Aber der Ungenannte hat ja §. 78 geradezu behauptet daß die Philosophie etwas Schlechtes sei. Spengel, Isokr. u. Plat. S. 37 (765), der diesen Widerspruch hervorhebt, meint, er sei vielleicht dadurch zu heben daß hier etwa nicht wie dort die wirkliche Philosophie, sondern Das was solche Leute Philosophie nennen, d. h. (s. S. 837 f.) ihre eigenen rhetorischen Bestrebungen, gemeint seien. Allein letztere sollen doch wohl nicht die Mitte zwischen sich selbst und der Staatskunst sein?! S. vielmehr S. 836 ff.

und was der Philosophie ihren Werth verleiht, und während sie in Wahrheit erst den dritten Rang einnehmen, suchen sie den Schein zu verbreiten als gehöre ihnen der erste. Man muß ihnen nun freilich dies Bestreben zu Gute halten und ihnen nicht dieserhalb zürnen, aber sie doch auch nur für Das gelten lassen was sie wirklich sind. (Nicht zürnen deßhalb) weil man schon zufrieden sein muß wenn Jemand auch nur Etwas vorbringt was von vernünftigem Nachdenken zeugt und es mit rüstigem Eifer durchzuführen sucht. [1])

32. Kriton. Ja, Sokrates, nun aber bin ich selber wegen meiner Söhne, wie ich es dir ja immer zu sagen pflege, in Verlegenheit, was ich mit ihnen beginnen soll. Der jüngere freilich ist noch klein, Kritobulos aber ist schon herangewachsen und bedarf eines belehrenden Führers zu seiner Förderung. So oft ich nun mit dir zusammenkomme empfange ich stets den Eindruck daß es mir eine wahre Tollheit scheint wenn man zu Gunsten seiner Kinder für so viele andere Dinge Sorge trägt, wie gleich bei der Ehe dafür sie mit einer möglichst wohlgearteten Mutter zu erzeugen, und sodann hinsichtlich des Vermögens, ihnen möglichst große Reichthümer zu hinterlassen, und wenn man dagegen ihre Bildung vernachläßigt. So oft ich dann aber auf einen von Denen hinblicke welche sich dafür ausgeben die Menschen zur Tugend bilden zu können, so werde ich wieder ganz irre, und ein jeglicher von ihnen scheint mir, wenn ich ihn recht darauf ansehe, um dir nur meine wahre Meinung zu sagen, recht ungeeignet dazu zu sein, [p. 307] so daß ich nicht weiß wie ich den Jüngling zum Weisheitsstreben anregen soll.

[1]) Ueber die Beziehung dieser Stelle auf Isokrates s. den Excurs S. 836 ff.

(§. 82.) Sokrates. O mein lieber Kriton, weißt du denn nicht daß in jederlei Geschäft der Pfuscher immer eine große Zahl ist, und daß diese allerdings zu Nichts taugen, der wahren Meister aber nur eine geringe Zahl, daß diese aber auch dafür vom höchsten Werthe sind? Oder hältst du das Turnen und die Haushaltungskunst und die Künste des Redners und des Feldherrn nicht für edle und würdige Beschäftigungen?

Kriton. Ja durchaus.

Sokrates. Wie nun? Siehst du nicht in allen diesen Künsten die große Menge (Derer welche sich mit ihnen beschäftigen) bei jeder ihrer Unternehmungen sich verlachenswerth darstellen?

Kriton. Ja, beim Zeus! du sprichst sehr wahr.

Sokrates. Und wolltest du nun deßwegen selber alle diese Bestrebungen fliehen und auch deinem Sohne sich ihnen zuzuwenden nicht gestatten?

Kriton. Nein, das wäre nicht recht, Sokrates.

Sokrates. Nun, dann thue auch nicht was sich nicht ziemt, sondern laß die Personen welche Philosophie treiben aus dem Auge, und laß es dich nicht anfechten ob sie tüchtig oder untüchtig sind, und vielmehr die Sache selbst prüfe recht sorgfältig und genau, und wenn dann sie selber dir als ein nichtsnutziges Ding erscheint, so halte Jedermann von ihr zurück, und nicht bloß deine Söhne; wenn sie dir aber als Dasjenige erscheint wofür ich sie halte, dann verfolge sie getrost und übe sie, dann, wie man wohl zu sagen pflegt, drauf und dran du selbst und deine Kinder! [1])

[1]) Genauer würde das Deutsche „übe sie, wie man . . . pflegt, mit Kind und Kegel" entsprechen, wenn es weniger unedel wäre. Vgl. Aristoph. Frösche. 587. [W. T.]

Excurs

zu S. 834.

In Abweichung von meiner frühern Ansicht muß ich jetzt der Annahme von Schleiermacher und Heindorf beipflichten, daß diese Bemerkungen vorwiegend gegen Isokrates gerichtet sind, und daß recht eigentlich dieser hinter dem Ungenannten des Kriton steckt; doch sind auch durch die treffliche Erörterung von Spengel, Isokrates und Platon, München 1855. 4. (Abhh. der Münchner Akad., philol. Cl. VII. S. 763 ff.) und im Philologus XIX. S. 539 ff. noch nicht alle Schwierigkeiten erledigt. Schon der obige, überraschend milde Schluß, welcher die möglichste Anerkennung Dessen enthält was der besprochene Mann auf seinem Gebiete nicht ohne Eifer geleistet hat, ja welcher demselben anderen Redenschreibern gegenüber noch immer einen Funken von wirklicher Philosophie zuzugestehen scheint, erklärt sich am Leichtesten wenn Isokrates gemeint ist, über welchen Platon am Schlusse des Phaidros (§. 146) dem Sokrates die Prophezeihung in den Mund gelegt hatte er werde einst, sei es alle andern Redenschreiber wie Kinder und mehr noch hinter sich zurücklassen, sei es sogar (denn so, εἴ τε, ist dort mit Spengel aus den Handschriften statt ἔτι τε zu lesen) vielleicht zu etwas noch Höherem — d. h. zur wirklichen Philosophie — sich aufschwingen, denn etwas Philosophisches liege von Natur in ihm. Wenn ferner Platon bei seinem Angriff eine bestimmte Person im Auge hat und es doch vermeidet sie mit Namen zu nennen, so begreift sich dies nur daraus daß diese Nennung im Munde des Sokrates und Kriton, zumal zu der Zeit in welche das Gespräch verlegt wird, einen allzu unschicklichen

Zeitverstoß ergeben haben würde. Dies paßt aber ganz besonders gut auf Isokrates, der, geboren 436 v. Chr., damals noch kaum dem Knabenalter entwachsen und selbst in den letzten Lebensjahren des Sokrates zwar schon als Redenschreiber für die Parteien vor Gericht thätig war, aber doch erst mehrere Jahre nach Sokrates' Tode seine Schule und damit seinen eigentlichen Ruhm begründete und seine ihm ausschließlich eigenthümliche Richtung einschlug. Und hätte sich Platon über dies Alles hinwegsetzen wollen, so konnte er doch unmöglich einmal den Sokrates in der angeblich eine Reihe von Jahren später (zwischen 410 und 405, s. Susemihl Plat. Phil. I. S. 473. Georgii Einl. z. Phaidr. S. 57 f.) gehabten Unterredung mit Phaidros jene günstige Prophezeihung über den Jüngling Isokrates aussprechen und das andere Mal wieder in der viel frühern mit Kriton dies ungünstige Urtheil über die Thätigkeit des gereiften Mannes mit ausdrücklicher Nennung seines Namens fällen lassen. Kein anderer von den mit Platon gleichzeitigen Verfassern von Reden und Lehrern der Beredsamkeit ließ es sich in dem Maße wie Isokrates beikommen, ohne jegliche Unterscheidung zwischen Eristik und wahrer Dialektik auch die echte Philosophie stets mit dem Namen der ersteren zu bezeichnen (s. Isokr. g. d. Soph. c. 2 ff. §. 1 ff. vgl. c. 11. §. 20. Helena §. 1. ff. v. Vermögenst. §. 258 ff. 285. Panath. c. 10. §. 26 ff.) und wie alle andere Philosophie so ausdrücklich auch die platonische für leeres Geschwätz oder gar für Blendwerk und Gaukelei (s. außer den angef. Stellen u. bes. Helena c. 3. §. 4 noch Panath. c. 1. §. 1. c. 44. §. 117. Philipp. c. 5. §. 12) zu erklären. Ganz eben so äußert sich nun aber auch der Ungenannte des Kriton §. 77 f., und Sokrates bestätigt es daß dieser und Seinesgleichen auch alle echten Philosophen für Schüler des Euthydemos halten, §. 79. Und wenn Sokrates versichert, diese Leute ständen nach ihrer Meinung bei sehr Vielen im Rufe die weisesten aller Menschen zu sein, so war in der That Isokrates das gefeiertste Schulhaupt seiner Zeit, und wenn Sokrates hinzufügt, nur die Philosophen ständen ihnen nach ihrem eignen Urtheil im Wege diesen Ruhm bei Allen zu erlangen, und den Philosophen allein müßten sie selber zugeben in ihren schriftstellerischen Leistungen nach-

zustehen, schöben das aber auf deren eristische Künste, so stimmen dazu auf's Haar jene Klagen des Isokrates daß die Jugend mehr als billig an den „eristischen Dialogen" — d. h. vorzugsweise den platonischen — Gefallen finde (Panath. §. 26. vgl. Hel. c. 4 f. §. 6 f.); und daß Platon und Seinesgleichen durch den Schein ihrer Worte die Einzelnen an sich zu ziehen suchten (v. Vermögenst. §. 84 f.); und sind dieselben auch erst später als der Euthydemos, ja zum Theil erst nach Platons Tode, geschrieben, so ist doch nicht daran zu zweifeln daß sich Isokrates bereits weit früher wiederholt in demselben Sinne mündlich geäußert hatte. Bei alle Dem besaß Isokrates eine aufrichtige Hochachtung gegen Sokrates, und eben so schämt sich der Ungenannte des Kriton den Sokrates mit so seiner unwürdigen Leuten wie Euthydemos und Dionysodoros sich einlassen zu sehen (§. 77). Isokrates gesteht, im Widerspruch mit sich selbst, demgemäß gelegentlich auch wieder der Philosophie den Werth einer Vorübung für Das zu was ihm allein Bedeutung zu haben und was selber ihm richtiger den Namen der Philosophie zu verdienen scheint, nämlich die Gesammtheit seiner rhetorischen Bestrebungen (v. Vermögenst. §. 266. S. 832 f. der Uebers. v. Christian; vgl. Panath. c. 8. §. 18 ff. c. 10. §. 26); und so behauptet denn auch Sokrates (s. S. 833 Anm.), im vollen Widerspruch mit Dem was Kriton ihm (§. 78) als Aeußerung des Ungenannten mitgetheilt hat, die Philosophie und die Philosophen seien nichtsnutzig und verlachenswerth, dennoch, daß die derartigen Leute nicht einräumen würden die Philosophie sei etwas Schlechtes (§. 81). Auch wenn er von diesen Leuten sagt (§. 79) sie glaubten mit Maßen Politik und mit Maßen Philosophie zu treiben, werden wir an die Mahnung des Isokrates erinnert sich ja nicht zu lange beim Studium der Eristik aufzuhalten (v. Vermögenst. §. 268. Panath. §. 27 f.). Auf Keinen so gut wie auf Isokrates paßt ferner die Schilderung daß er durch die Art wie er die Beredsamkeit pflegte „außerhalb aller Gefahren und Kämpfe ruhig die Früchte seiner Weisheit pflückte" (§. 79 z. E.). Gewiß konnte endlich von Keinem so sehr behauptet werden daß er sich selbst als Mittelding zwischen Philosophen und Staatsmann ansah und damit als höhere Einheit beider über beiden zu stehen

meinte (§. 79—81). Denn ausdrücklich stellt er sich wiederholt auch über die praktischen Staatsmänner und Redner in der Volksversammlung (s. z. B. Philipp. c. 34. §. 81 f. Panath. c. 10. §. 29) und glaubt durch seine Schriften eine weit großartigere politische Einwirkung auszuüben. Nun scheint freilich Das nicht auf den Isokrates zu passen wenn Kriton (§. 77) seinen Ungenannten lediglich als einen von Denen charakterisiert welche im Rufe besonderen Geschickes in der Ausarbeitung von gerichtlichen Reden stehen. Isokrates gab sich ja mit dieser Thätigkeit nur vor der Errichtung seiner Schule ab (Aristot. Fragm. 119 bei Cic. Brut. 12, 48) - um aus ihr seinen Lebensunterhalt zu ziehen, wie denn auch in der That alle unter seinem Namen erhaltenen derartigen Reden dieser seiner frühesten Zeit angehören, und er sah dieselbe für eine Sache von so untergeordneter Bedeutung an (Paneg. c. 2. §. 11—14. c. 51. §. 188. g. d. Soph. c. 11. §. 19 f. Panath. §. 1. v. Vermögenst. §. 2 f. 227. 276) daß er sich später beinahe den Anschein geben möchte als habe er nie derartige Reden verfaßt (v. Vermögenst. c. 15. §. 33), und daß sein Stief- und Adoptivsohn Aphareus in der Rede gegen Megakleides sogar ausdrücklich die lügnerische Behauptung aufstellte, es sei dies nie der Fall gewesen (Dionys. v. Halik. Isokr. c. 18). Indessen gesteht Isokrates selbst (v. Vermögenst. c. 2. §. 2 f.) es als eine über ihn verbreitete Meinung zu daß seine rednerische Thätigkeit sich auf solche Proceßreden beziehe, und Aristoteles (Fragm. 122) erzählte daß sehr viele Bände solcher Reden unter seinem Namen von den Buchhändlern verkauft wurden (Dionys. a. a. O.). Hieraus erklärt es sich denn auch wohl daß Kriton auf die Frage des Sokrates (§. 78), ob der Ungenannte selbst als Redner vor Gericht aufzutreten oder nur den auftretenden Parteien die Reden zu liefern pflege, den zweiten Punkt nicht im eignen Namen, sondern nur mit einem „Man sagt" bejahend beantwortet (§. 79), s. Schröder Quaestiones Isocrateae, Utrecht 1859. 8. p. 180 ff., so daß also Platon hier seinen Scherz damit treibt daß das Gerücht den Isokrates noch immer nach seiner frühern Thätigkeit zu charakterisieren pflegte, während er schon längst zu einer vermeintlich weit höheren übergegangen war und

jene am Liebsten ganz in Vergessenheit gebracht hätte. Und eben hieraus scheint sich endlich auch der sonst ganz unbegreifliche Umstand zu erklären daß Sokrates auf diese Auskunft hin nunmehr so spricht als ob die Verfasser von Proceßreden für fremden Gebrauch vermöge dieser ihrer Wirksamkeit sämmtlich Mitteldinge zwischen Philosophen und Staatsmännern und als Etwas von Beiden nach keiner von beiden Richtungen hin etwas Rechtes wären, da doch die gerichtlichen Reden namentlich in Privathändeln mit der Politik gar Nichts und mit der Philosophie kaum Etwas zu thun haben, Isokrates vielmehr ein solches Mittelding vermöge seiner Aufsätze ethischen und politischen Inhalts war, während er als praktischer Staatsmann und politischer Redner nie auftrat. Hätte er Letzteres vielmehr gethan, so wäre wenig darauf angekommen ob er je vor Gericht freiwillig oder gezwungen selbst zu reden hatte, was hier allein und als etwas ganz Besonderes hervorgehoben wird (§. 79), worin zugleich eine Anspielung darauf liegen mag daß Isokrates sich Etwas darauf zu Gute that nicht in Processe verwickelt und so auch nach dieser Seite hin den „Gefahren und Kämpfen" fremd geblieben zu sein (v. Vermögenst. c. 12. §. 27 f.) Gerade der obige Umstand, daß er seine erdichteten Staatsreden und ähnlichen Aufsätze erst nach dem Tode des Sokrates schrieb und nach demselben erst als Lehrer der Beredsamkeit und Theoretiker der Rhetorik wirkte, mag den Platon gehindert haben den Sokrates directer auf diese seine eigentliche Thätigkeit, auf die es doch hier gerade ankam, hinweisen zu lassen; völlig sachgemäß ist die ganze Einkleidungsweise jedoch immerhin schwerlich. Mit Recht aber nimmt Spengel an daß auch im Staat VI. p. 495. S. 290 der Uebers. unter Denjenigen welche, geschickt in ihrem Handwerk, nun auch ohne einen Funken philosophischen Geistes in das Gebiet der Philosophie sich eindrängten und mit ihrem handwerksmäßigen Treiben Philosophen heißen wollten, vorwiegend wiederum Isokrates zu verstehen ist.

Berichtigungen zum Parmenides.

S. 609, Z. 14 ff. v. o. Hirschig nach Heindorf αὐτὴ . . . αὐτὴ statt αὕτη . . . αὕτη: „Wenn also bei Gott die an sich seiende, allervollkommenste Herrschaft und die an sich seiende, allervollkommenste Erkenntniß ist."

S. 615, Anm. ***: τοῦτον τὸν schreibt auch Hirschig.

S. 629, Z. 2 v. u. fehlt τὸ vor γέγονε καὶ. Den Ausfall dieser Worte hat gleichfalls schon Sauppe erkannt.

S. 649, Z. 2 v. o. setze hinzu „(und verschieden von allem Anderen)", denn mit Recht hat Hirschig nach Stephanus hier τε καὶ ἕτερον eingeschaltet.

S. 697 Z. 2 ff. v. o. muß die Uebers. lauten: „Wird sie nicht ferner auch gegen jede andere Masse begrenzt und im Verhältniß zu sich selbst weder Anfang noch Mitte noch Ende und Grenze besitzend erscheinen?" Das Komma hinter πρὸς αὑτὸν ist zu tilgen. Den richtigen Sinn erkannte schon der Corrector des Venet. Σ, indem er τε in δὲ verwandelte: „im Verhältniß zu sich selbst aber," vielleicht mit Recht. Von den Neuern hat allein Sauppe den wahren Sachverhalt eingesehen, überdies aber τε in γε geändert, worin ihm Baiter gefolgt ist: „Wird sie nicht auch, während sie gegen jede andere Masse begrenzt ist, doch im Verhältniß zu sich selbst als weder Anfang noch Mitte noch Ende und Grenze habend erscheinen?" Sauppe bemerkt nämlich richtig daß im Folgenden

nur das Letztere begründet wird, während das Erstere, weil bereits p. 158 D. §. 61 z. E. erhärtet, hier ohne Weiteres als selbstverständlich vorausgesetzt ist. Allein trotzdem lehrt der Zusammenhang daß das Erstere doch keine bloß beiläufige Nebenbestimmung, sondern eine mit dem Letzteren auf gleicher Linie stehende Bestimmung sein und auch von ihm nicht das wirkliche Sein, sondern das bloße Erscheinen gelten soll, und daher ist die Aenderung von Sauppe zu verwerfen.

Zusatz zum Euthydemos.

Bei der vorliegenden Arbeit hat das Buch von Schaarschmidt, Die Sammlung der platonischen Schriften, Bonn, 1866. 8., nicht mehr benutzt werden können.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032146612